

ميثم الجنابي

حكمة الروم الصوفي



حكمة الروح الصوفي



**Author: Maytham AL-
Janabi**

اسم المؤلف : ميثم الجنابي

**Title : The Wisdom of the
mystic spirit**

عنوان الكتاب : حكمة الروح الصوفي

Al- Mada P.C.

الناشر : المدى

First Edition :year 2001

الطبعة الاولى : سنة ٢٠٠١

Copyright © Al- Mada

الحقوق محفوظة

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ أو ٧٣٦٦

تلفون : ٢٣٢٢٢٧٥ - ٢٣٢٢٢٧٦ - فاكس : ٢٣٢٢٢٨٩

Al Mada Publishing Company.F.K.A. Cyprus

Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 or 7366 .

Tel: 2322275 - 2322276 , Fax: 2322289

البريد الالكتروني : al.-madahouse @ net.sy ; E-mail :

All rights reserved. No parts of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system , or transmitted in any form or by any means ; electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission, in writing, of the publisher.

الإهداء

إلى

الجنابي ت . ن .

المقدمة

لقد اقلق المطلق على الدوام كل من العقل والضمير واجبرهما على الاحتكام إلى اليقين ، ووضعهما في نفس الوقت أمام سدود الإيمان وهاوية الشكوك . أي أمام كل ما يتخذ هيئة الهزيمة والانتصار . أما التصوف ، فإنه لم يصب مع كل "هزيمة" بعطب الأسى ولم يتذوق مع كل "انتصار" طعم الغرور . فقد كانت هذه "النتائج" بالنسبة له مجرد إغراء النفس الباحثة عن معنى خارج وجودها الحق .

فالتاريخ بمعناه الروحي هو البحث عن المعنى ، ومعناه العقلي هو البحث عن علل الأشياء ، ومعناه السياسي هو البحث عن القوة . أنه لا متناه في معناه ، ومتناه بإمكاناته . وهي مفارقة أبدعت نماذج لا تحصى في العلم والعمل وصاغ كل منها بمعايير تجاربه ، إدراكه الخاص للماضي والحاضر .

فالجميع تعتاش وتتعايش على تراث وجودهم اللامرئي ، كما لو أنهم قوى تلعب بها ما تدعوه لغة الشعر بيد الحدثان ، ولغة الوثنية بالدهر ، ولغة اللاهوت بالقضاء والقدر ، ولغة الفلسفة بالأول والقديم ، ولغة التصوف بسر الغيب .

فقد بحث الجميع في الأزل عما يمكنه أن يكون بداية ، وفي الأبد عما يمكنه أن يكون نهاية ، وبينما التاريخ في كله هو الآن الدائم ، ومادام للزمن معناه الإنساني وقيمه الروحية . وفي هذا السياق بذل الجميع ، كل ضمن حدود تجاربه ، جزئيات روحه الإنساني بوصفها معالم المطلق .

ومثل التصوف وتمثل في تجارب شيوخه هذه الحكمة الخالدة ، وبحيث جعله ذلك يقف وراء الحس والحدس . إنه سعى إلى تذليل الأنماط التقليدية للمعرفة وقيم الأفراد والجماعات والأمم ، ومن خلال استعاضته لمقاييس القوة العادية بمقاييس المطلق . فهو لم يتعامل مع مشاكل ومعضلات الوجود بمقولات النفس الاجتماعية ، وصراع المناهج ، وأدلة الجدل والخلاف ، وعقائد المذاهب ، وفوضى الانتقام ، وطوباوية البدائل ، بل بمعايير الطريق ، وباعتباره نفيا لكل تقنين شكلي ، ودون أن يؤدي ذلك في نفس الوقت إلى تبليط طرق الفوضى . فالذي تقيده الحقيقة يطلق القانون ، والذي لا يقيده سوى القانون لا يدرك حقيقة المطلق . وهي معادلة تكشف عما في الحكمة والعقل من خلاف ، وعما في وحدتهما الصوفية من قوة متسامية .

مثل المتصوفة في ثقافة الإسلام وتمثلوا معالم المطلق ، وذلك لاقتنائهم مآثر الوجود وحقائقه الكبرى . انهم مثلوا تلقائية الوجود وتمثلوا في نفس الوقت معنى صيرورته الدائمة . مما جعلهم "أسرى" المساعي الشاقة للبحث عن الوحدة ووعي الذات . ومن ثم ألزموا أنفسهم ببذل الروح الأخلاقي وإسلامهم للمطلق . وليس مصادفة أن يطالبوا المرید في إحدى نصائحهم إياه قائلين : إذا استطعت بذل الروح فتعال ، وإلا فلا تشتغل بترهات الصوفية!!

ولا يعني بذل الروح سوى الاستجابة الدائمة لإدراك وإعادة إدراك
معالم المطلق . وبالتالي ليست حكمة التصوف سوى تمثله معالم المطلق
الإسلامي باعتبارها معالمه ، وتمثيله إياها باعتبارها معالم الإسلام .

لقد جسّد التصوف معنى الحكمة القائلة ، بأن الإبداع الحق يفترض
بذل الروح في سبيل المطلق . والمطلق هو الكل الثقافي الخاص ، والمبتدع
في إشكاليات الحاضر وبدائل المستقبل . وليس مصادفة أن يكون
اشتقاق العربية للإبداع والبديع ، والبدعة والتبديع من جذر واحد . فهو
اشتقاق يكشف عما في الوجود التاريخي للثقافة من مفارقة محيرة للعقل
ومثيرة للوجدان . وهي مفارقة تبرهن على أن التمثيل العميق لحقائق
الثقافة مشروط بأدراك كيفية جمعها بين الضدين . فالجمع بين الضدين
هو قدر المطلق . والتصوف أحد تجلياته الروحية الكبرى . فإبداعه مقيد
بمعايير المطلق الإسلامي . من هنا قيمة انتمائه التام للثقافة الإسلامية
وإبداعه فيها .

لقد كشف التصوف عن أن عظمة الإبداع على قدر انتمائه
لمرجعيات الثقافة ، وعن أن الإبداع العظيم هو الذي يصهر المرجعيات في
معاناة إخلاصه للحق والحقيقة . بمعنى صهرها المتجدد في وعي الذات
وتوظيف نتائجها في تعمير وعمران الكلّ العقلائي - الأخلاقي - الروحي
للأُم .

ميثم الجنابي

الكتاب الأول

«بذل الروم»

الباب الأول

تفاوت الوحدة المغرية بين الشيخ والمريد

الفصل الأول: الإرادة الصوفية - نهوض القلب في طلب الحق

"شيوخ أمناء ومريدون أشداء"

إن الهوة التي تفرع اشد القلوب وتجبرها على تمني الخلاص ولو بقوة ساحرة ، وتكشف من حيث الواقع والمجاز عما للمطلق من معنى لا يسعه إلا قلب المؤمن وحسب عبارة الصوفية . وفي هذا القلب تكمن مقومات العالم الذي أطلقوا عليه تسمية الإرادة . ولم يبدعوا ذلك من خيالهم المجرد ، بقدر ما انتزعوه من تأمل المسار الذي ينبغي أن يبتدئ به الفعل الإنساني حركته لأجل بلوغ مرامه الأقصى . إلا أن انتزاعهم للإرادة تضمن في نفس الوقت صهر المعاناة الحية لاستخلاص الحقيقة ، والتي أبدعها تاريخ عريق من فاعلية العقل والوجدان الإسلاميين ، ومنذ أن دفع الإسلام شعار الله باعتباره الغاية العليا للفعل الإنساني . أي منذ اللحظة التي أدخل فيها الإسلام فكرة المطلق إلى مشاعر "الجاهلية" ، ومذلا خشونتها المادية و صلفها الإرادي بإرادة جديدة . فالإسلام المحمدي نفسه هو إسلام الإرادة "خالقها" .

أعطى الإسلام لاتباعه قناعة الإيمان التقليدي ، وترك لهم "اختيار" تجسيدها . بهذا يكون قد ساهم في استثارة الفعل ، الذي شكلت الخلافة

وتكاملها الحضاري نموذج التاريخي الأول . وهو نموذج كان ينبغي له الارتواء بعد عطش المساعي الإرادية ، وتظهر من بين شقوقه براعم الإرادة الحية وصروحها الجديدة . فقد افلح إسلام الدعوة والرسالة في خلق وإتمام إرادة ذاته في إرادة الأمة . وعند هذه الحالة كان لابد للصراع الداخلي من أن ينشأ ، ومتجددا بمستويات أخرى .

فعندما بلغ الوعي الديني الأول ذروة ما كان يبدو له في بادئ الأمر صدى دعوة لا قرار لها ، فانه كف عن تأمل ذاته كجزء منها . آنذاك اخذ بالنتوء كبراعم لا تتحسس إلا شعاع الشمس . وحالما تتفتح ، فإنها لا تحس حتى بالتهامها السريع لذاتها . ومن الممكن القول ، وبأن هذه الصيغة المجازية تعكس في صورتها المفرطة المسار الذي قطعتة فكرة الإرادة الإسلامية في مجرى تحولها من الأنا المغسورة إلى الأنا الفخورة . أي أنها عبرت عن حركتها الصريحة في مساعي الإدراك المعرفي و السمو الأخلاقي الذي رافق صيرورة الثقافة الإسلامية .

فمعضلة الإرادة لا تظهر إلا في تلك الحالات ، والتي يقطع بها الوجود الاجتماعي شوطا من معاناة الحقيقة والضمير . وبالأخص عندما تبدأ حركات الأفلاك المادية والروحية في لف الفعل الإنساني وغاياته في لجة الشكوك والجنون ، واليقين والسكون .

فالصراعات الأولية التي رافقت نشوء الخلافة استثارت في "إرادات" المسلمين اراداتهم . ولا يعني ذلك خلوّ هذه الارادات من مآثر القدر البطولية ، ومن نزوات المصالح الرذيلة . أنها جرت بين احتكاك هذه المآثر والنزوات ، ومازالت الإرادة وثيقة الارتباط بالفعل (الإنساني) . وليس مصادفة أن ينهمك الكلام في جدله المتنوع عن قضايا القدر والاستطاعة ، والجبر والاختيار . أي بكل ما له صلة بقضايا الفعل والإرادة .

لقد تحسست الأمة الإسلامية في صيرورتها الأولى مذاق الإرادة المر ووتلذذت بانتصاراتها . وحالما أخذت تواجه انكساراتها الداخلية ، فأنها اضطرت إلى مواجهة حقيقة إرادتها وما تسعى إليه . وقد قوى ذلك صلبها الروحي . فالانكسارات الروحية هي جزء من صيرورة الروح الثقافي ، والذي يقوم الإرادة و يجعلها في نفس الوقت مستقلة ، كما لو أن حقيقة معناها تقوم في تحدي ما تعتبره انتهاكا لوجودها . ولا تظهر هذه اللولة الفكرية في منطق التفكير المجرد إلا بعد مرورها بدهاليز المواجهة الواقعية .

فالاضطراب الذي واجهته الأمة الناشئة في التعامل مع حقيقة إرادتها ، ما هو في الواقع سوى شرط وجودها الاجتماعي والسياسي والروحي . أي كل ما وضعه الإسلام في وحدانيته الدينية . ومن الصعب القول ، وبأن هذه المواجهة تعكس على الدوام إدراك ما ندعوه الآن بمعال الأزمة ، وغير أن الأمة أدركت حينئذ واقع وقوفها أمام هوة تستلزم إعادة النظر بحقيقة أفعالها وأهدافها . ولم يتخذ هذا الوقوف في بادئ الأمر مظهر الحزن والكآبة المنزوية ، ولا التعالي المفرط ، بل اتخذ صيغة التحدي العنيد . وهو تحدي رافق افتراق الأمة إلى فرقها المشهورة الكبرى . وما وراء هذا الانشقاق كانت تتقوى عناصر الوحدة الجديدة من خلال تراكم مشاعر الانتماء للمطلق (الإسلامي) ولا يعني ذلك سيطرة هذا النزوع على أفئدة الجميع ، بقدر ما يعني أن تغلفه الخفي وتسربه الدافق إلى عقول المفكرين وضمائر الورعين ككان السمة المميزة للروح العصر .

فإذا كانت سمة إسلام الدعوة والرسالة هي تذليل "الجاهلية" ورفع شعار الوحدانية ، فإن إسلام الخلافة (الراشدية) سعى لتوظيف شحنة الحماسة الإسلامية من أجل بناء وحدة الدولة والأمة . شاطر في هذه المساعي كل من بأس العزيمة وبؤس الهزيمة . وعبراً في تناقضاتهما "الطبيعية" عن المجرى الضروري لصيرورة التاريخ الدولي . ففي الوقت

الذي استشارت مساعي تجسيد المساواة والعدالة الإسلاميتين حدة الورع الديني بتعميق معنى العدالة والمساواة وفان بناء مؤسسات الدولة وملاحظة "اغترابها" عمق مشاعر الانتماء الحقيقي للحق الإلهي والإنساني ،أو مشاعر "الحاكمية الإلهية" . مما أدى إلى تنوع وتحذر وحدة الإسلام في ظل خلافاته المتزايدة . وكشف في نفس الوقت عن المساعي العملية لإدراك مبادئه الكبرى . وقد ارتبطت هذه العملية بتحديد المضمون الأخلاقي للعقل وقضايا العديدة مثل الإرادة والجبر والاختيار .

ظهرت هذه القضايا في البداية كجزء من مشاعر الانتماء لله الإسلامي بهيئة "ما أراد الله وما لم يريده" تجاه مشاكل الأمة وحقوقها . وكان هذا الانتماء في أسسه ومقوماته التعبير الإنساني عن استمرارية الخضوع لله باعتباره إسلاما كما هو ،وتعبيرا عن حقائق الإسلام لله . وقد عبر هذا الانتماء عن ثراء الاستيعاب العملي لمواقف الأنا الإسلامية الواعية تجاه مسئوليتها أمام الله والأمة . إذ لا تعني "ما يريده الله" سوى ما يريده الإنسان (المسلم) . ولم تعد ارادة المسلم نزوة الحمية الجاهلية ،بل "فرض" الشريعة المقننة لاستيعابه مبادئ الإسلام وقيمه . وهو استيعاب لم يجر بين ليلة وضحاها . كما لم يقتنع الجميع بدرجة واحدة بحيث يقنعهم "بقوانين وقواعد" ثابتة تفترض خضوعهم امامها باعتبارها استظهارا لحقيقة الإرادة الإلهية . فالإسلام لم يضع آنذاك سوى الحجرات الأولى لصرح الرؤية الإسلامية . واختوى ذلك على إمكانيات عديدة لبناء زوايا الشريعة . كما أعطى لكل امرئ وفئة أحجارها الخاصة ،والفهاء بالفقه ،والمتكلمون بالكلام ،والمتحاربون بالسلاح . وأفلحت هذه العملية الدامية - المرححة في خلق بدائل الإرادة الإسلامية من حيث كونها نفي لحماية الجاهلية . فالإرادة لم تعد نزوة وحمية ،وبقدر ما هي "قانون" يستمد مقوماته من وعي الانتماء الحر للكل الإسلامي . وهو السبب القائم وراء اعلان الجميع في مجرى خلافاتهم بان ما يريدوه

هو تنفيذ للشريعة والحق . وبذلك يكونوا قد جعلوا من وحدة الخضوع في الإرادة وإرادة الخضوع جزءا من وعي الارتباط بالمبادئ الكبرى وأركانه ووحيه في القرآن والسنة . وأدى ذلك الى بلورة آلية انكسار "إرادة الرب" في "إرادة الحق" . ومن ثم صيرورة ارادات لا تخصي يدعي كل منها استناده إلى القرآن والسنة ، وأو انتمائه إلى دار الإسلام .

فالصراعات الحادة حول قضية الإرادة الإنسانية و"الحكم الإلهي" ، التي رفع الخوارج شعارها العملي ، وأسهمت في مجرى تطور الخلافة بتعميق شعور الانتماء للمطلق الإسلامي ووحده الروحية . بينما ساهمت الخلافات الجوهرية بين التيارات الفكرية والسياسية الكبرى في مواقفها من "الإرادة" على توسيع وتعميق عالم الأخلاق الإسلامي ومساعييه النامية صوب إدراك ذاته استنادا إلى مصادره الأساسية ؛ القرآن والسنة وتجربة السلف . فإذا كانت السلطة الأموية ، وعلى سبيل المثال ، سعت جاهدة لنشر فكرة القضاء الجبرية ، فإن صداها الفكري أتى في بادئ الأمر من أعماق الورع الإسلامي وعلى لسانه . ففي رده على كتاب عبد الملك بن مروان ينطلق الحسن البصري من إدراكه لفعل السلف الذين "عملوا بأمر الرب ورووا حكمته واستنوا بسنة رسول الله ، و كانوا لا ينكرون حقا ولا يحققون باطلا ، ولا يلحقون بالرب إلا ما ألحق الرب بنفسه" . أي انه شدد على أن حقيقة أفعالهم تقوم في اتباع إرادة الله في أمره وحكمته وسنة رسوله . وأن تجسيدها الحق يفترض إحقاق الحق وإنكار الباطل ، لان دين الله (الإسلام) ليس بالألماني . مما يفترض في كل قول برهانه من القرآن . ولم تعن هذه الفكرة في آراء الحسن البصري سوى جعل الحق فيصلا ومعيارا نهائيا في الحكم . وأن هذا الفيصل هو العمل الصالح المطابق لما في القرآن من أحكام . أي كل ما يستلزم العمل الفردي والإرادة . من هنا فكرته عن أن الله لم يكن مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . ولا يعني ذلك في

الواقع سوى التشديد على ضرورة الفعل الإنساني الحق .

تعكس هذه الفكرة في أعماقها الملامح الأولية لوعي ما دعاه الحسن البصري بالخلاف بين حقيقة "النعمة من الله" وواقع "تبديلها من العباد" . فهو خلاف يتمحور في نسبة العلو لله والدنو للإنسان ودون أن يضع أحدهما بالضد من الآخر ، ودون أن يقر بحتمية هذه المفارقة . لقد عكست هذه المفارقة مناهضة الروح الإسلامي الورع لمحاولات سحق الإرادة الإنسانية في طاحونة الجبرية القاسية . أي تحميل الله قدر ما هو مميز للإنسان وذلك بسحق إرادة الإنسان ومسئوليته الواعية . وأكد الحسن البصري على أنه "لو كان الكفر من قضاء الله وقدره لرضيه ممن عمله . وما كان الله ليقضي قضاء ثم لا يرضى بقضائه . وليس الجور والظلم من قضاء الله ولكن قضاء الله أمره بالمعروف والعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي" . وأعطى في الوقت نفسه لفكرة القضاء والقدر مضمونها الإيجابي من خلال مطابقتها مع الدعوة للعمل الصالح . من هنا استشهاده بالآيات التي تشير إلى أن الهداية والنعمة من الله ، وكل ما يخالف ذلك من الإنسان . أنه أعطى للإنسان حرية التصرف في "قضائه وقدره" . بمعنى إن شاء هدى وإن شاء كفر . إذ لا يعني قدر الله وقضائه سوى وحدتهما في الفعل ، انطلاقا من أن أمر الله هو قدره ، وقدره هو أمره ، والله لا يأمر بالفحشاء والمنكر . ذلك يعني أن القدر هو الأمر نفسه . فقدره الإنسان هي التي تجعله يقترب أو يبتعد من الله ويتذبذب بين الفضيلة والرذيلة . لهذا وجد في نشر وتأييد الفكرة الجبرية ، التي ترمي الباطل على الله ، محاولة التخلص من "ثقل الحق" والأخذ "بخفة الباطل" . فالله "لم يجعل الأمور حتما على العباد" ، وكما يقول الحسن البصري ، وعلى عكس ذلك أن الله يجازي الناس بأعمالهم ، وقد "أمرهم بعبادته ودعاهم للاستغاثه به . فان هم أرادوا ما عنده احدث لهم عوناً إلى عونه وتوفيقاً إلى

توفيقه". بهذا يكون الحسن البصري قد صاغ ضمن تقاليد الورع الإسلامي وفكرة الإرادة الإنسانية والعون الإلهي أو وحدة الفعل الإنساني والإلهي .

أعطى الحسن البصري للإرادة الإنسانية استقلالها الفعلي ووأوجب لها مثالا أرقى ومقياسا مطلقا في الله! إلا أن هذه الفكرة الأولية التي ستهذبها تجربة أجيال لاحقة من جدل الكلام وصراعات المدارس واحترابها ومعارك الفرق وخلافاتها وتضمنت في أعماقها جنين الحدس الأخلاقي الرفيع . ولم يكن هذا الحدس المتسامي للقوة الأخلاقية من نصيب القائلين فقط بالإرادة الحرة للإنسان ، بل ومن جانب "مجتبة" الإسلام الأوائل العظام . إذ لم يتهاووا في وحل التأييد الخنوع للرديلة . على العكس! لقد بحثوا أيضا عن إطار أوسع لفهم حقيقة الأنا الورعة في الكل الإسلامي . لهذا كان بإمكان الجهم بن صفوان القول بالجبر والدعوة للتمرد .

لم يعق رفض التأويل السلبي لفكرة القضاء والقدر (أو الجبرية السيئة) إمكانية التهاون مع الشرّ الواقعي وكما لا تعني الدعوة الدائمة للإرادة الحرة تحولها بالضرورة الى شعار دائم للفعل الحر . في حين تعارضت أحيانا جبرية الفكر مع حرية الفعل والإرادة في تحدي السلطات والواقع . وهو أمر يعبر عن الحقيقة القائلة بأن عظمة الفكرة لا تقوم في تحولها إلى فعل مناسب بل في الكيفية التي يجري استيعابها الحر من جانب الكيان الذاتي للإنسان . وقد استشارت هذه الظاهرة المتناقضة هموم الجدال الفكري الباحث عن يقين لذاته وللآخرين . وفي حصيلتها نسجت معالم الروح الإسلامي في مواقفه المتباينة والمختلفة من قضية الإرادة .

فإذا كان جدل المسلمين الأوائل قد تجاوز حد السيف إلى تخوم الاحتكام للقرآن والسنة ، فإن هذا الانتقال كان لابد وأن يعيد الصلة

الجديدة بالله ،ولكن من خلال تأمله ككيان مستقل عن الجميع .
"فالإرادة الإسلامية" لم يكن بإمكانها آنذاك أن تعي ذاتها كفعل حرّ .
فهي شأن كل مسار حقيقي في دروب الحرية ،وكان لابد لها من عبور
الحواجز المادية الضرورية والطارئة في صيرورة الدولة والروح الثقافي
للأمة . ولازم المساعي الإرادية للجميع إبداع وحدة "الإرادة الاسمية" في
اختلافاتها . وليس اعتباطا أن يصبح الله وليس الإنسان شعار النزاعات
الأولى ،لأنه الكيان الأعلى والمحايث في نفس الوقت لمشاعر وإدراك
مسلميه بسبب التركة الكبيرة لقوة الإيمان وجذوتها الأولى التي أثارها
انتصاره وانتشاره .

فقد شاطر الجميع آنذاك فكرة الله القريب - البعيد ،والأول -
الآخر ،والغائب - الحاضر ،والظاهر - الباطن وبشكل خولهم "حق"
الحديث باسمه . بمعنى إكساب إرادتهم (الإنسانية) إرادته (الإلهية) .

لم تكن هذه العملية المعقدة من صيرورة الروح الثقافي صادقة على
الدوام في سخائها ،وذلك بسبب انكسارها الدائم في صيرورة الدولة
الناشئة . فقد علمت الدولة مؤيديها ومعارضيهما كل ما لا رآته عين ولا
سمعت به إذن ولا خطر على قلب بشر . فالخلافات الأولى التي نشأت
مع إرادة السلطة أدخلت الله في وسائلها وغاياتها . ولكنها ساهمت
رغم تباين الغايات والوسائل بتذليل "الحاجز الإلهي" . أي كل ما نعثر
عليه في سعة وتشعب الجدل الكلامي عند الفرق الأولى حول ماهية إرادة
الله ،وما إذا كان الله مريدا وغيرها من المسائل . ولم تختلف فرق
الإسلام الكبرى بينها حول هذه القضايا ،بل واختلف أئمة الفرق فيما
بينهم أيضا . فقد اختلف الروافض في مسألة إرادة الله إلى أربع مقالات ،
كما ينقل الأشعري . منهم من أكد (كهشام بن الحكم والهشام
الجواليقي) على أن إرادة الله هي حركة "لا هي الله ولا هي غيره" . في
حين قال البعض الآخر (كابى مالك الحضرمي وعلي بن ميثم) أن "إرادة

الله غيره ،وهي حركة" . أما القائلون بالاعتزال والإمامة ،فانهم يؤكدون على أن الإرادة "غير المراد" ،وأنها مخلوقة لله لا بإرادة" . بينما قال البعض الآخر " إن إرادة الله لتكوين الشيء هو الشيء " و"أن إرادة الله ليست حركة" . أما المقالة الرابعة فتتفي أن يكون الله أراد شيئا قبل الفعل . لهذا قالوا "لا نقول قبل الفعل أن لله إرادة" .

ومع ذلك فإن الجامع بين هذه الآراء هو سعيها لتحديد إرادة الله بين السلب والإيجاب ،والفعل والوجود . فهناك من يؤكد على أن إرادة الله حركة ،وفي حين نفى الآخر أن تكون إرادة الله حركة . وهناك من يستحكم في آرائه النفي(لا هي هو ولا هي غيره) ،و(أن إرادة الله غيره) . وإذا كانت حوافر عزل الله عن إرادته تسعى إلى تقديسه ، فإنها أدت إلى خلق الفجوة العميقة بين فعله ووجوده ،والتي أثارت على الدوام قلق التفكير اللاهوتي في محاولاته حل اشكالات الإرادة الشائكة . وتجدر الإشارة هنا أيضا إلى أن هذه الأفكار وأمثالها سعت لإكساب إرادة الله فعل الخير ونسب المعصية للإنسان . أي أنها تيسر في خطى "الإجماع" الأخلاقي الذي أبدعته تقاليد الورع الإسلامي القاضي بدفع الشر عن الله .

أدت هذه الأفكار إلى "اغتراب" الإرادة الإلهية وانزوائها في الأعالي ،وكما هو الحال عند المعتزلة . إذ وجدوا في الابتعاد المتسامي لله عن التدخل المباشر في شئون البشر ،والطريق العقلاني الوحيد لتحرير الإرادة الإنسانية من ثقل الرذيلة . فقد حاول أبو الهذيل العلاف إثبات أن إرادة الله غير مراده وغير أمره . وأن إرادته لمفعولاته ليست مخلوقة على الحقيقة ،بل هي مع قوله لها "كوني" ! إرادته للإيمان ،وعلى سبيل المثال ،وهو ليس خلق الإيمان ،وهو غير الأمر به . ان "إرادة الله قائمة به لا في مكان" . بينما فسّر بشر بن المعتمر المقصود بإرادة الله ،وهو إما

"إرادة وصف بها نفسه في ذاته" ،أو"إرادة وصف بها وهي فعل من أفعاله" في حين اعتبر النظام وصف الله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه "انه كونها ،وإرادته للتكوين هي التكوين" . أما القول "انه مريد لأفعال عباده" فمعناه انه أمر بها ،ولكن الأمر بها غيرها . أما جعفر بن حرب ، فقد اعتبر معنى إرادة الله ألا يكون الكفر مخالفا للإيمان هو "أن يكون الكفر قبيحا لا حسنا ،وانه حكم أن ذلك كذلك" .

يعكس تباين هذه الأفكار واختلافها المسار العقلي الذي قطعتة "الإرادة الإسلامية" في سعيها للحرية . أنها أخذت تضي على فعلها معنى عقليا يحجم لاعقلانية الإرادة المباشرة . وبالتالي انتزاع الحشو المبتذل لآراء الجبرية المسكوبة في قوالب فهمها عن إرادة الله . وفيها أيضا يجري تجاوز محدودية تقاليد الورع الإسلامي بتوسيع الآفاق التحررية و العقلية لفعل الإنسان وأحكامه عن العقل . إذ لا تعني فكرة أن "إرادة الله لا في مكان" ،وأنها "مخلوقة على الحقيقة" ،سوى التنزيه الكامل لفعل الموجودات عن "تدخل" الله المباشر ،والتي صاغها بشر بن المعتمر في فكرته عن أن "إرادة الله في ذات الله" .

لم تسع العقلانية الصارمة للاعتزال إلى خلق فجوة بين الله والإنسان ،بل لردم فجوة الافتعال المبتذل عن سريان الإرادة الإلهية في كل الأفعال المغامرة "للعباد" . لهذا شدد النظام على أن إرادة التكوين (لله) هي التكوين ،وأو أنها الفعل الساري في الوجود . وأعتبر وصف الله بأنه مريد لأفعال عباده معناه انه أمر بها . إلا أن الأمر بها غيرها .

لم يكن هذا الفصل الحاد النتيجة "الطبيعية" للمقدمات والنتائج الجدلية للكلام فقط ،بل والدرجة الضرورية التي أبدعتها ذهنية الاعتزال في مساعيه الخيثة تحرير الأنا الإسلامية من قيود "استسلامها" . ونعثر على أحد النماذج الرفيعة لهذه الظاهرة في فكرة أبي موسى المردار

القائل ،بان إرادة الله لمعاصي العباد لا تعني سوى انه خلق بينهم وبينها . أي أن الله ترك للإنسان حرية الموقف والإرادة بين فعل المعاصي أو تجنبها . وفي حالة تجنبها فهو يعمل بما أمر الله وفي حالة اقترافها فان الله لا يحب المعاصي . وهي فكرة نموذجية في تعبيرها عن ذهنية الاعتزال الإسلامي في طروحاته الأخلاقية - العقلية . إذ ليست إرادة الله الا يكون الكفر مخالفا للإيمان سوى لان الله حكم بذلك ،وكما يقول جعفر بن حرب . ولا تعني هذه الفكرة الفلسفية سوى أن إرادة الله للمتضادات هو حكم وجودها . وهي ذات النزعة العقلية الصارمة في رؤية مضمون ومعنى الفعل "الإلهي" .

فالاتفاق الضمني بين المعتزلة على تحديد حقيقة الإرادة الإلهية كان الخطوة الأولى في تذليل ضرورتها المباشرة ،التي رافقت صيرورة الروح الثقافي الإسلامي ودولة الخلافة . بمعنى تجاوز المرحلة الضرورية في وعي الفعل الإنساني من خلال إدخال الله في نيات وغايات القوى المتحاربة والمتصارعة .

وأدى ذلك إلى أن يكون الله الحافز الأول لتذليل العوائق و"العائق" الأول أمام الإرادة المتحررة من رق الضرورة المباشرة . وهي الخطوة التي تكشف عن الهوية التلقائية لشحن إرادة الأنا الإسلامية وانكسارها ،أو تجلياتها العديدة في مدارس الفكر وتياراته السياسية . فإذا كانت وحدانية إسلام الدعوة والرسالة قد لفت في فكرها كل ما يطرأ على العقل والضمير ،والوهم والخيال ،والعادات والقيم ،فلأنها لم تتجزأ بعد في عوالم الدولة ووظائفها السلطوية . وقد كان ذلك إنجازا كبيرا بالنسبة للعالم الروحي في تقبل الأمور على عللها ،وباعتباره دليلا على ما ينبغي . وذلك لان تناغم الذات الإنسانية والذات الإلهية كان يجري من خلال الجماعة المخاطبة في آيات القرآن وسوره . مما أعطى للاتباع "حرية" العمل الكامل في عالم الإيمان ،ولاسيما وانه خال من قيود الشك

واليقين العقلية . فالإيمان القلبي والرحمة الباطنية أذابا إرادة المسلمين الأولى في المساعي العملية لبناء "الأمة الوسط" . وأدى ذلك تاريخيا إلى إبداع مثال الأنا - الجماعة على انه وسط بين ارادات متضاربة لا تخصى .

إن ذوبان الأمة في كينونة الدولة ،ومن ثم بروز معالم السلطة إلى المقدمة ،وباعتبارها القوة الساحبة لإرادة الأمة أدى أيضا إلى خمود وهج الضمير الأول ،وضمور معالم القلب الروحي . آنذاك أخذت تظهر معالم "الحجاب" الإلهي في المصالح والسياسة والعقل . وتحولت هذه المكونات الجوهرية للسلطة والدولة إلى "حجب" تحجب وحدانية الإسلام الأولى واله الدولة الإسلامي . أي انه جرى "إنزال" الله إلى عوالم المصلحة والسلطة والسياسة وإشكاليات العقل ومعضلاته ،وبحيث اصبح جزءا مما دعتة ثقافة الإسلام الأخلاقية بآفات الجوارح والنفس ،وآفات الجاه والمال ،وآفات غرور العقل . لقد جرى تحويل الله إلى كيان سار في وسائل القوى المتصارعة ومصالحها ،ومساعيها وأدلتها الجدلية . وأثار ذلك في نفس الوقت الردود المباشرة التي أدت بدورها إلى إبداع ما يمكن دعوته "بالله الثقافي الإسلامي" . وحالما تحول الله إلى كيان قائم بحد ذاته ،فان تفريعات الذات والصفات والأفعال والأسماء أصبحت المكونات الضرورية المعبرة عن تعمق الفكر العقلي وقيم الروح الأخلاقي في نزاله ومكابداته المتنوعة . بمعنى تعمق الإرادة الإنسانية في نزالها المتنوع من اجل اكتشاف هويتها الحقيقية .

كانت هذه العملية مصدر القلق الدائم بالنسبة للوجود الاجتماعي في تحسس وإدراك القيم الخالدة والعابرة ،ووضعتة في نفس الوقت أمام المحك المباشر لاختيار وسائل الفعل وتحديد الغايات في النوايا . بمعنى فسح المجال أمام تعمق الاختلافات حول إرادة الإنسان . فالمعتزلة

أجمعت على القول بالإرادة الحرة للإنسان ، ومع ذلك اختلفوا اختلافات شتى في تدقيقهم طبيعة هذه الإرادة وموضوعاتها . انهم دفعوا اكثر فاكثر النتائج المنطقية لعزل الإرادة الإلهية عن الإرادة الإنسانية . وعمقوا عناصر القدرة المستقلة عبر تحويلها إلى محك وميدان تجلي الرؤية العقلانية للغاية والوسيلة . وهو الأمر الذي يفسر التدقيقات والتفريعات التي أبدعتها فرق الإسلام في مقالاتها واختلافاتها المفردة .

وأدى ذلك في آن واحد إلى التحرر الواقعي من ذهنية التقليد وقيودها الوجودية ، وإلى تقوقعها المذهبي (الفرقي) الضيق في ولع الدفاع عن عقائدها الخاصة . وبالتالي اندفاع الإرادة بوصفها معضلة أساسية للحرية وراء مهاترات الكلام . ويغض النظر عن الإشكاليات التي تشيرها هذه العملية المتناقضة ، إلا أنها أفلحت في ترسيخ أسس البحث عن معنى الفعل وفعل المعنى المتراكمة في فضاء التفسير والتأويل والتأمل العقلي . فقد ظلت هذه الذهنية أسيرة الارتباط الواعي بالكلمة "المقدسة" ، وما أعطى لقناعاتها الأساس الضروري لوعي أهمية الفعل النظري . بحيث جعلها أسيرة وسيدة الحكم والاحتكام على فكرة ومعضلات القضاء والقدر ، المشيئة والقدرة ، الجبر والاختيار ، وتجلياتها العملية (الأخلاقية) في الخير والشر ، والحسن والقيبح .

أبدعت الثقافة الإسلامية في مجرى القرون الثلاثة الأولى المكونات الضرورية لسمو الروح الأخلاقي في قضايا الإرادة ، ومن إرادة ومريد ومراد ، والتي ستدخل صرح الفكر الصوفي كجزء جوهري في طريقه العملي . إلا أن الصوفية لم يتعاملوا مع معضلات الكلام تعاملهم مع قضايا فكرية ، ولم يتأملوا في ردود الفعل نفسانية الثواب والعقاب . انهم تَمَثَّلوا الروح الثقافي للإسلام من خلال نزع العابر (العرضي) فيها . لقد عبَّروا عن التيار والخيار اللامرئي في المساعي الإنسانية لرؤية

واكتساب وتذليل الصلة الواقعية والواجبة بين الإرادة وعدم الإرادة ، وأو تسويتها التامة .

ادرج الصوفية الإرادة في صلب طريقتهم ،ومن خلالها حاولوا استدراج معالم الشريعة بالصيغة التي أبدعوا فيها على مثال كل مريد "غنائم" الحقيقة . إلا أنهم لم ينظروا إلى هذه الخلاصة بمعايير القوة والمصلحة ولا بمعايير العقل والمنطق (الشكلي والشرطي) ،وبل بمعايير الذوق والمكاشفة وتجلياتها في المقامات والأحوال . إذ استدرجوا كل ما في الوجود والروح لبناء الكيان الخالي من مكوناته الشرطية عبر إعادة بناء لحمته في الفعل المخلص ومساعي الوحدة . فالإرادة الصوفية هي "بدء طريق السالكين واسم لأول منزلة القاصدين إلى الله" ،وكما يقول القشيري . وإن أهميتها في الطريق تقوم في كونها "مقدمة كل أمر" . فهي المقدمة الضرورية التي يبدأ بها المريد في قصد الطريق ،والفعل الذي تتمحور به إرادة المريد بالشكل الذي لا يبقى معها ريب في صحة الفعل والقصد . فمن "لا تصح إرادته بدار لا يزيد مرور الأيام عليه إلا أدبار" كما يقول أبو عثمان الحيري . أنها الفعل الأول ،والذي يستلزم "إرادة الحق بإسقاط إرادته" كما يقول الواسطي ،والفعل الذي يسقط مضمون "الاختيار" العادي ،وكما صاغه البسطامي بعبارة "أريد أن لا أريد" .

وإذا كان هذا المطلب الصارم للإرادة من نتاج الإدراك الكامل لأهميتها في الطريق (الصوفي) ،فلأنها الفعل الأولى الذي يستلزم إخلاءه من مكونات وعوارض الإرادة النفسية . لهذا اعتبر الصوفية أن كل "مريد في قلبه شئ من عوارض الدنيا مقدار خاطر ،فأسم الإرادة له مجاز" . وجعلهم ذلك يشددون على ضرورة "إزالة الاختيار من القلب" . ولا يعني ذلك نفي الاختيار والحرية ،بل إزالة الحافز الخفي القائم وراء

"الاختيار" نفسه باعتباره تكلفا في الحال . لان القصد من وراء الإرادة الصوفية هو "الخروج من العائق" . وأطلق الصوفية على ذلك أيضا مفهوم تسوية الإرادة . ففي هذه الإرادة تتلاشى الاعتبارات العارضة أمام مساعي الإخلاص للحق . وبما أن الإرادة في الوعي العادي تتطابق مع مقدمة كل أمر ، كما يقول القشيري . بمعنى أن ما لم يرده الإنسان لم يفعلهُ وأن ما يريده يفعلهُ ، وأن الرغبة في سلوك الطريق هو إرادة ، وسمي إرادة تشبيها بالقصد في الأمور الذي هو مقدمتها . أما في الواقع ، فإن الإرادة ، وحسب الحقيقة الصوفية ، هي "ترك ما عليه العادة" . من هنا قولهم "ترك العادة إمارة الإرادة" . لان عادة الناس في الغالب "التعريج في أوطان الغفلة والركون إلى اتباع الشهوة ، والإخلاد إلى ما دعت إليه المنية . والمريد منسلخ عن هذه الجملة . فصار خروجه إمارة ودلالة على صحة الإرادة" .

غير أن هذه الإرادة التي تجعل من "الخروج عن العادة" مقدمة الإرادة تكشف في نفس الوقت عن أبعاد الرؤية الصوفية للإرادة . بمعنى التفريق بين معناها (حدها) وحقيقتها . لان تعريف الإرادة بعبارة "ترك ما عليه العادة" هو مجرد معناها العام حسب كلمات القشيري ، وأوحدها حسب كلمات الجيلاني . أما في تجليها الصوفي (الفردى) فتتخذ صيغا عديدة . فهي تعبر عن حقيقة الحال الصوفي في استقامته ، والتي عبر عنها أبو علي الدقاق بصورة نموذجية في قوله :

"الإرادة لوعة في الفؤاد ،

ولدغة في القلب ،

وغرام في الضمير ،

وانزعاج في الباطن ،

ونيران تتأجج في القلوب" .

وسوف تنحلّ هذه العبارة في أسلوب الرؤية الصوفية وتذوّب في لسانها في الحال والمقال . ولم يكن ذلك تتاج حالها المترتب على فعل الإرادة باعتبارها تركا للعادة ، ومن ثم بروز لوعة القلب وغرام وانزعاج وتأجج العالم الباطني (الوجداني) للمريد في سعيه لان "يجد الله بلا إشارة" ، كما يقول الدقاق . فما بينهما تتراعى متاهات الطريق . فالطريق هو العالم المرئي - اللامرئي والمقيّد - اللامقيّد ، والبداية التي لا بداية لها ، والنهاية الدائمة ، لان بدايته جزء من الغيب ونهايته سرّ يدركه الصوفي على انه التجلي الممكن "لنهوض القلب في طلب الحق" . من هنا قول محمد بن خفيف "الإرادة هي سمو القلب لطلب المراد" ، وقول أبو علي الدقاق "نهاية الإرادة أن تشير إلى الله فتجده مع الإشارة" ، وفي حال آخر "أن تجد الله بلا إشارة" . فهي تجليات متعددة لوحدة الظاهر والباطن ، والمتناهي واللامتناهي في معنى الفعل المعبر عن حقيقة الإرادة بوصفها "نهوضا للقلب في طلب الحق" .

إذا كانت هذه الصيغة في ظاهرها تمثّل الانقطاع الجلي عن تقاليد العقلانية الكلامية والفلسفية في استيعابهما حقيقة الإرادة ، فلأنها تمثّلت الطريق المعاكس والأكثر امتلاء في رؤية حقائق الإرادة المجردة . لهذا قال ابن عربي بان من يفكر في الإرادة ليس من الصوفية . فصاحب الفكر يصيب ويخطئ لأنه ليس صاحب حال ولا صاحب ذوق . بينما لا ينطق الصوفي إلا بحسب "ذوقه وما يتوهّج عنده في حاله" ، ولأنهم يعتبرون عن ذوق لا عن فكر ، كما يقول ابن عربي . ولا ينفي ذلك إمكانية التباين ، كما لا يعني تشابههم في الآراء والمواقف . أما الشبه الظاهري في أحكامهم من الإرادة مع أحكام أصحاب الفكر فعادة ما يولد التباس الصورة عن تشابههم التام . فالاعتبار قد يكون عن فكر وقد يكون عن ذوق ، كما يقول ابن عربي . غير أن الاعتبار عند الصوفية هو الأصل ، وعند أهل الفكر فرع .

ولا يعني ذلك أن الصوفية يقفون بالضد من أهل الفكر ،أو أن التفكير العقلي المحض عاجز عن إدراك حقائق التصوف ،أو أن هناك أماكن لا يمكن ولوجها ،بقدر ما انه تطرق إلى "حقائق الاعتبار" ،التي يجري استيعابها بأساليب ومضامين مختلفة(عقلية عند أهل الفكر وذوقية عند الصوفية) . فإذا كان الاعتبار هو الأصل عند الصوفية ،فانه فرع عند أهل الفكر . مما حدد استنتاج ابن عربي القائل ،بان صاحب الفكر ليس من أهل الإرادة ،وانطلاقا من أن طريقه في المعرفة معاكس لطريق الصوفي . غير أن الصوفي في طريقه لا يكتسح معالم الفكر العقلي ، بقدر ما انه يذيبها في روافد ذوقه المعرفي للحقائق . انه يجعل منها مكونات ضرورية أيضا في اعتباره الذوقي . لهذا أكد ابن عربي على أن أهل الإرادة يمكنهم أن يفكروا ولكن فقط في الموضع الذي يجوز لهم الفكر فيه ،وهو الموضع الذي لا يمكن أن يحصل الأمر المفكر(بفتح الكاف) فيه إلا به .

لم يحشر ابن عربي ،شأن عظماء الصوفية وعقله في جدل الجبر والاختيار ،ولا في مقولات الفكر الأخلاقي ككل . لأنه وجد في هذه الجدل أسلوبا لا يخلق إلا "حجاب المعرفة" . فهو حجاب يعرقل المسار الضروري لإدراك حقيقة المكونات الفعلية للمثال الواجب في التجربة الفردية وأصالتها . أو ما يتطابق في عبارة الصوفية مع فكرة طريق الكشف والوجود .

فالصوفية لم يتعاملوا مع فكرة الإرادة كما لو انها جزء من تأملهم النظري ،بل تمثلوا الإرادة الصوفية نفسها باعتبارها "نهوضا للقلب في طلب الحق" من اجل الحكم بها على كل موجود . من هنا قولهم "من صَحَّ له حكم الإرادة المصطلح عليها عند أهل الله(الصوفية) كان بإمكانه معرفة حقيقة الحكمة" . فالإرادة الصوفية باعتبارها نزع الإرادة لا تفترض

عدمية المواقف . على العكس! أنها تحوي في ذاتها مكونات التسامي ، الذي يفرضه "منطق" الطريق الصوفي نفسه في وحدة الفناء والبقاء (الأخلاقية - المعرفية) ، وأو "سمو القلب في طلب المراد" . لذا لم يقف ابن عربي في شرحه عبارة البسطامي القائل "أريد أن لا أريد" عند حد اعتبارها إرادة محو الإرادة عن النفس ، لأن هذا الحد تعبير عن الفناء في وجوده بمعنى "قيام الإرادة به" كحافز لا مرئي . من هنا تتميمه قول البسطامي (مخاطبا الله) بعبارة "لأنني أنا المراد وأنت المريد" .

لا تخدش هذه الصيغة المقلوبة في ظاهرها عن علاقة المراد بالمريد سوى ذهنية الاستبداد والتقليد . فهي الذهنية الوحيدة التي تفرض على اتباعها نمط الحياة الجامدة من خلال تعميق شعور الخضوع الأعمى "لكلمات" الأفكار . بينما لم يسع الصوفية من وراء صياغتهم مطلب نهوض القلب في طلب الحق سوى استدراج أدب الحقيقة من أجل انتزاع المكونات الشرطية للنا العادية . لهذا كان بإمكان ابن عربي إعطاء علاقة المراد بالمريد مضمونا يقلب في محتواه عادة التفكير المنطقي في استيعابه لعلاقة المريد (الإنسان) بالإرادة . فمخاطبة أبو يزيد للحق بعبارة أنا المراد وأنت المريد لم تسع الى ترتيب النسبة المقلوبة لحقيقة العلاقة الممكنة بين الله الإنسان وبين "رب الأرباب" وبين "عبيده" ، بل الى ترسيخ الكيفية التي يمكن أن تتجسد فيها وعبرها قواعد الاستدراج الصوفي لأدب الحقيقة . فهي المراوغة الصورية التي يوحى بها القلب الباحث عن مطلب الحق المشروع ، وعندما تضمحل مكونات الأنا العادية في بوتقة الفناء (النفي) الأخلاقي (الصوفي) . ومن ثم بلوغ الحقيقة البسيطة المختبئة وراء كل فعل متسام يجد في ذاته التجلي الممكن لما يمكن دعوته باستظهار الحقيقة في الذات (الإنسانية) على مثال الحق (المطلق) . إذ لا يعني المراد في عبارة البسطامي وتأويل ابن عربي سوى المريد السالك في مسالك الفناء ، وأو ما عبّر عنه ابن عربي

بكلمات "أن المراد معدوم". وذلك لأن الإرادة متعلقة بالعدم، وكما أن الممكن متعلقه بالعدم وإن اتصف بالوجود. إذ كان المقصود من عبارة البسطامي "أنا المراد" هو "أنا المعدوم، وبينما الحق هو المريد، لأنه لا مريد إلا موجوداً"، وكما يقول ابن عربي. لكن الإرادة هي أيضاً "قصد خاص في المعرفة" يتطابق مع تطور المسار الذوقي و"التعليم الإلهي" و باعتبارهما مستويات يكمل أحدهما الآخر فيما يمكن تذوقه وفيما لا يمكن تذوقه، وأو ما اسماء ابن عربي "بفتوح المكالفة" بوصفها إرادة الله أيضاً.

تعكس هذه المقدمة "المعرفية" مسار التطور الأخلاقي - المعرفي العميق الذي قطعه الإرادة في آداب مريديها وشيوخها. وتعتبر في نفس الوقت عن نفيها الصوفي في الاحتكام الباطني أمام ذخيرة الحكمة في أنسيتها وألوهيتها. ولم تستطع هذه الذخيرة شحذ العلم بالله (أو بكل موجود) إلا بحجر الإرادة. بهذا المعنى كان بإمكان المراد أن يكون مريداً (موجوداً) والمريد (السالك) مراداً (عدماً). فالانقلاب الكامل في الموازين والمواقع ما هو إلا السلوك الإرادي الذي يكشف عن أعماق أعماق ما ينبغي وباعتباره أيضاً سلوكاً واجباً.

إن هذه "الخطوط" المتعارضة في الظاهر بين الإرادة والواجب ليست نتاجاً للفكر النظري المجرد، بقدر ما هي "عوارض" الروح الباحث عن معنى الخيال المبدع للوجود في تجلياته الممكنة. فقد وضع ابن عربي "متعلق العدم" في مقدمة مساعي الإرادة باعتبارها "قصداً خاصاً في المعرفة"، وبينما العلم بالله مراداً للإنسان. وأن هذا العلم لا يمكن أن يحصل على درجته الكاملة والنهائية، بحيث يتطابق مع ما يعلمه الله عن نفسه. "فمراوحة" الإنسان بين العدم والعلم بالله هو الذي يضيف على إرادته تلك المسحة العميقة من مشاعر الاندفاع العارم صوب اللامتناه.

فالإرادة التي متعلقها العدم هي إمكانية وجود أيضا . وفي هذه
الإمكانية والوجود يظهر ليس فقط موقع الإرادة في الإنسان وموقع
الإنسان في الإرادة ، بل والمعنى الخفي لوجود الإنسان نفسه بين الأزل
والأبد ، وباعتباره سعيًا نحو المطلق . بهذا المعنى تكلم ابن عربي عن
حكم الإرادة الملازم للإنسان مادام في هذا المقام باعتباره حكم التعلق
بالمعدوم استنادًا إلى "أن العلم بالله لا يصح وجوده" . إن هذه العلاقة
الوجودية والمعرفية بين الوجود والعدم تعطي للإرادة معنى يتجاوز بها
الفكر الصوفي فعل الأنا العادية وسلوكها المباشر إلى ما لا يتناهى . إذ
لا يعني كون العلم بالله لا يصح وجوده سوى عدم حصوله بصورة نهائية
 بالطريقة التي يعلم الله بها نفسه أي أن المطلق لا يخضع لمعيار غير
ذاته . ولكن من الممكن إدراك نسبته في الفعل (إرادة التصوف) عبر
تحقيق ما دعاه الغزالي "بحظ العبد" في الأسماء الإلهية ، وما اسماء ابن
عربي بمعرفة نسب الأشياء ، ووجود الحكمة .

فالمعدوم هو الموجود والممكن ، والذي يعطي لحكم الإرادة في
الإنسان تمامه واستمراره . إذ أن حكم الإرادة أتم من كونها فيمن يدرك
ما يريد ، وكما يقول ابن عربي . ولا يعني ذلك في "فتوحاته" سراب
الغاية ، بل خيال الإبداع الحرّ في إدراك النسبة الحقيقية بين الوجود
والعدم ، ووحدهما المتنافرة - المتناغمة في فعل الإرادة وأحكامها .
واستنتج بأنه "ليست الإرادة الحقيقية إلا ما يدرك متعلقها . فلا يزال
عينها متصفاً بالوجود ما دام متعلقها متصف بالعدم . فان الإرادة إذا
وجد مرادها أو ثبت زال حكمها . وإذا زال حكمها زال عينها" .

فالإرادة الحقيقية هي التي يمكن إدراك متعلقها . وبما أن الإرادة
متعلقها العدم ، ولهذا فان استمرارية وجوده هو عين وجودها . واعتبر
عين اتصاف الإرادة بالوجود مرتبط باتصاف متعلقها بالعدم . ولا تعني
فكرة ابن عربي في هذا السياق سوى ضرورة الإرادة الدائمة ، التي لم

تتخذ عنده هيئة الكيان المستقل ،ولا حتى هيئة الحافز القائم وراء الفعل نفسه ،بقدر ما اتخذت صيغة الرحيق الذائب في الأدب الصوفي وتموجاته اللامتناهية في الحال ،باعتبارها ثمرة تزواج العلم والعمل . مما جعل من الحال كيانا ينحلّ فيه وجد الوجود . من هنا لزوم تلقائيته الدائمة في الإرادة باعتباره عدم نفاذ مرادها ،وإلا لأدى ذلك إلى زوالها . ففي حالة وجود مراد الإرادة أو ثباته ،فانه يؤدي إلى زوال حكمها ،وزوال حكمها يؤدي إلى زوال عينها(ذاتها) . ويتناهى هذا مع المبدأ الذي لا يمكن تجاوزه في الوجود ومعنى استيعابه في الكلّ . واعتبر ابن عربي "من يتكون عن إرادته ما يريد فلا تصحبه الإرادة وجودا . وإنما بقيت الإرادة هناك لان متعلقها آحاد الممكنات ،واحادها لا تتناهى . فوجدتها هناك لا يتناهى ،ولكن يختلف متعلقها باختلاف المرادات" .

فقد بحث الصوفية في إرادتهم عن صحة وجودها لا عن كيانها الملموس في الفعل . وإلا لأدى ذلك إلى تجزئتها ،أو بقائها هناك لان متعلقها آحاد الممكنات ،وكما يقول ابن عربي . غير أن صحة وجودها لا يتطابق مع تجسيدها الفردي في بلوغ المراد ،وبل بالمعنى الذي تخنقه وحدة العدم والوجود(المراد والمريد ،والإرادة ونفيها) أي الوحدة الدائمة للفناء - البقاء ،أو العدم الدائم في الوجود ،والوجود الدائم في العدم . وتضمنت هذه الفكرة على مساعي نفي "الإرادة المجزأة" . وحاول الصوفية من خلال انتزاعهم متطلبات التجزئة التي تفرضها شرطية الوجود الاجتماعي في انعكاساته العقلية وقوانينه الفقهية وقواعده السلوكية وآدابه .

لقد أدرك الصوفية أن "الإرادة المجزأة" تترك شذرات كيانها في

"آحاد الممكنات" . وأنها لا تفعل إلا على خلق العدم الدائم ، لأنها لا تمارس وجوب النفي الدائم للعدم الدائم في الوجود (الجسدي والروحي) . لهذا ليس بإمكانها إبداع وحدة ، ولا رؤية حكمها الحقيقي من حيث تعلقها بالكل . فالإرادة المجزأة تخلق أفعالا لا متناهية ، لأن احادها غير متناهية . ولا تخلق معنى . بينما حقيقة الإرادة (الصوفية) تقوم في خلق المعنى الذي يوجب في الإنسان نهوض قلبه في طلب الحق ، لأنها "إرادة الحق ومتعلقها الإخلاص" ، والقوة الذائبة في الوجوب ، والوجوب الفاعل في لوعة القلب . أي كل ما يؤدي ، وحسب عبارة الصوفية ، إلى إزالة الحجاب بين الإنسان ومقصده الحقيقي . إذ لا تعني اللوعة في فاعليتها سوى الصدمة الحقيقية ، أو الشغرة الخاطفة لحجاب الوجود ، والتي تنير للمريد عالم المعرفة بتوجيهه صوب مقصوده . وإذا كان مقصوده الحق ، فإن ذلك يؤدي إلى "نهوض قلبه في طلب الحق" . وحالما تتطابق النية والفعل والقصد في هذه الإرادة (المعنى) ، فإنه سيشهد الحق "في كل عين وفي كل حال" ، وكما يقول ابن عربي .

* * *

الفصل الثاني : المريد - الانا الخفية للسمو الروحي

"الإرادة تخلق المريد وهو خالقها"

إذا كانت الإرادة هي "بدء طريق السالكين وأسم لأول منزلة القاصدين إلى الله" في العرف الصوفي ،فان المريد هو تجسيدها . ذلك يعني أن الإرادة تخلق المريد ،وهو خالقها . ومن الممكن تطبيق هذه الصيغة الشكلية على كل الصفات الإنسانية . إلا أن ما بين شكلية الصياغة وبين محتواها تقف على الدوام الخصوصية التي تبعث في الصفات معانيها الحقيقية . وليس عبثا أن يشدد الصوفية على مفاهيمهم "بلسان الحال" لا بمقولات العقل والبيان . ولم يضعوا للإرادة حدودها ومعناها بمقولات الحد والحقيقة ،بل نظروا إلى الحد والحقيقة باعتبارهما الصياغة الممكنة لتجليات الحال الصوفي في الإرادة . فلإرادة بداية ونهاية . وتذوق النهاية فيها لا يقيدها ،ولان البداية في الإرادة فعل واعى ،وبينما النهاية "جهل بمكر الله" فيما يؤول له المصير . ولم يقصد أبو علي الدقاق في قوله أن نهاية الإرادة أن تشير إلى الله فتجده مع الإشارة ،على إنها حقيقة النهاية . فالنهاية هنا ما هي إلا سريان الحال في الإشارة . والإشارة لا حدود لها لأنها معنى وفعل ،ورمز ووجود ،وكلّ وجزء . وكان بإمكانه أن يقول أيضا ،إن الإرادة هي أن "تجد الله بلا إشارة .

وإذا كانت هذه الصياغة تستوحي في خلفيتها اثر الثقل الرمزي للحديث القائل بتحول المؤمن إلى بصر الله وسمعه . . . بتمثلها لكل التقليد العريقة للتخلق بأخلاق الله ، فإنها تكشف في نفس الوقت عن عمق التجربة الفردية التي ينبغي أن يخوضها المريد من أجل أن يدرك ما يدرك ، ويتذوق ما يتذوق ، ويقول ما يكشف له كجزء من إرادته . فالإرادة هي صفته الجوهرية ، والتي يتحول فيها الثقل الرمزي للحقيقة والشريعة كما استوعبته تقاليد التصوف ، إلى معالم تقويم أدبه في السلوك . إذ لا يوجد بين الأدب والإرادة الصوفية سوى تباين الكلمات . مما حدد بدوره أهمية التجربة التي ينبغي أن يقطعها المريد من أجل استكمال إرادته .

ولا يمكن توقع "قطع الإرادة" دون التمسك بحدود الأدب وقواعد الطريق . أي كل ما من شأنه تحويل قواعد الأدب إلى شرايين القلب لإنهاضه في طلب الحق . ولا معنى لهذه الممارسة العملية (الأخلاقية) دون إدراك وجهها الآخر القائل بأن سريان الأدب في الإرادة هو تقويتها بالأدب . إلا أن الصوفية لم يعطوا لإدراكهم هذا طابع العلاقة الجامدة ، ولم يتعاملوا معه على أساس تقنيته التام . فالقواعد العامة تتناول حدود اللانهاية ، وهي المفارقة التي تجعل من أدبهم أدب الإرادة في الأدب ، وإرادة الأدب في الإرادة ، أو ما اصطاحوا عليه بعبارة "تسوية الإرادة" . وكل محاولة لإعطاء هذه "التسوية" طابعا عقليا خالصا أو منطقيا شكليا سوف يؤدي إلى إفساد ما في أعماقها من أبعاد لا يمكن إخضاعها للمقاييس العادية ، ولأن أفعالهم الأولى في تكوين المريد تفترض قلب موازين الحكم والتقييم والإدراك والسلوك عما هو متعارف عليه بالعادة والتقليد .

إن هذه الصورة "المشوهة" بالنسبة لنظر العين العادية تكشف عن طبيعة الخميرة الدائمة في إرادة التصوف ، باعتبارها تسوية متجددة .

وهي تسوية يجري صنعها من خلال إزالة العوائق الشرطية وترسيخ العلائق الوجبة للمريد في قطعها من خلال استحواذ إرادة الحق على إرادته . بهذا المعنى اعتبر الصوفية المريد من لا إرادة له . فمن لا يتجرد عن إرادته لا يكون مريدا . كما أن من لا إرادة له على موجب الاشتقاق الدارج لا يكون مريدا . وأعطوا لهذا التحديد العام صيغا متنوعة عبّرت عن أحوالهم وتجاربهم . بمعنى سعيهم لتذليل الإرادة(العادية) من أجل بناء مريد الحق وأي اتصافه بالإرادة الصوفية في تجلياتها المتنوعة . فقد كان حاتم الأصم يقول "إذا رأيت المريد يريد غير مرادهم ، فاعلم أنه قد أظهر بذالته" . بينما اعتبر الكتاني "المريد من يكون فيه ثلاثة أشياء : نومه غلبة وأكله فاقة وكلامه ضرورة" .

يعكس هذا التنوع في العبارات تنوع التجارب الصوفية ونماذج "آنية الحال في المقال" . وتعتبر أيضا عن الأعماق اللامتناهية لوعي حقيقة المريد في أعماله المتناهية . فإذا كان سلوك المريد هو عملية دائبة لإيجاد الصلة الممكنة والتناسب الضروري بين المتناهي و اللامتناهي في الأدب ، فإن حقيقته العامة تتجلى في تنوع الوصول إلى الحق . وبما أن الوصول النهائي(التام) للحق (المطلق) محال ، ولهذا اتخذ في الممارسة صيغة الفكرة التي بلورها للغزالي في عبارته القائلة ، وبأن الصوفي لا يرى فاعلا على الحقيقة غير الحق(الله) . ويغض النظر عن أن الغزالي كان يتكلم هنا عن المسار العلمي العملي الذي ينبغي للإنسان أن يقطعه في طريق السمو المعرفي الروحي ، وإلا أنه استمد مضمونه الواقعي من تحليل وتركيب عناصر الروح الصوفي في بحثه عن وحدة الشريعة والحقيقة . وسوف "يكرر" عبد القادر الجيلاني هذه الفكرة في عبارته القائلة ، وبأن من اتصف بصفة الإرادة بحيث يقبل دوما على الله ويسمع منه وبه ، ويعمل بما في الكتاب والسنة ، ويبصر بنور الله فلا يرى إلا فعله فيه وفي غيره من الخلائق ، وأي لا يرى فاعلا على الحقيقة غيره ، فهو المريد

(الصوفي) . أما في الواقع فإنه لم "يكرر" هنا سوى رؤيته وتذوقه لحقيقة المريد وغايته : الوصول إلى الحق! والشيء نفسه يمكن قوله عن ابن عربي . فبغض النظر عن تباين منظومته عن أسلافه الكبار كالغزالي ، وإلا أن طروحاته العامة عن حقيقة المريد تتطابق معهم من حيث المبدأ العام للإرادة وتحققها في المريد بوصفه المنقطع إلى الله ، والمؤثر جناب الله الساعي في محاب الله ومراضيه ، والمتجرد عن إرادته . لهذا اعتبر أن من قامت به إرادته ليس مريدا . ذلك يعني أنه بحث عن القيمة الكبرى و البعد الأعظم في حقيقة الإرادة الصوفية ، والتي تفترض مكوناتها تطابق الفعل الإنساني والإلهي في وجد كل موجود بوصفه تجليا لإرادة الحق . واعتبر أعظم مراتب المريد أن يكون "نافذ الإرادة لا عن كشف" . إذ لو كان عن كشف فهو عالم بما يكون وليس مريداً . لقد عمق ابن عربي هنا الفكرة ، والتي سبق وأن صاغها الجنيد بعبارة "إن المريد الصادق غني عن علم العلماء" . ولا يعني ذلك في التصوف سوى أولوية وجوهية الطريق في بناء الإرادة .

فإذا كانت الإرادة الصوفية تستلزم أولا وقبل كل شيء قطع العلائق من أجل "إنهاض القلب في طلب الحق" ، فإن العلم هنا هو حجاب يعيق بأحكامه وتصوراتهِ الإمكانات اللامتناهية للفعل . وذلك لأن إرادة الصوفية تستلزم لوعة القلب ، وبينما العلم يستعيز عنها بادراك العقل . والإدراك العقلي لا يمكنه أن يكون مصدرا للفعل الأخلاقي الحر بسبب غلبة المصالح والقوة في تصوراتهِ عن الحق ، وبينما الحق خارج اعتبارات القوة والمصالح العابرة . من هنا قول أبو عثمان الخيري "المريد الحق هو الذي مات قلبه عن كل شيء" . في حين اعتبر ابن عربي المريد الحق "من تنفذ إرادته وهو الله ، ومن أعطاه الله ذلك من خلقه" . وفي معرض تخصصه هذه الفكرة ، وأشار إلى أنه إذا كانت لفظة المريد تطلق على من سلك الطريق بالمكابدة ولم تصرفه المشاق عن الطريق ، فإن المريد

المتحقق بالإرادة هو الذي تنفذ إرادته في الأشياء . ولا يعني ذلك تعجز الإنسان عن بلوغ حقيقة المريد ، بقدر ما تعكس نظريته الخاصة عن طبيعة ومستويات العلاقة الواقعية والممكنة والواجبة بين الإرادة والمريد .

فمهما يكن الإنسان وليس بإمكانه تنفيذ إرادته في كل شيء . من هنا فإن النسبة الحقيقية بين الممكن والواقع ، وبين الضروري والواجب تتجلى للمريد في علمه (كشفه) وعمله . أي بكل ما يتطابق مع قواعد وأدب ومقامات الطريق (الصوفي) من رضى وصبر وشكر . وهو مسار يبلور إرادته الداخلية باعتبارها نهوضاً للقلب في طلب الحق . وهي العملية التي تصفي القلب من صدأ الوجود العابر . وذلك لأن امتلاء القلب بمكونات الرضى والصبر والشكر هو صيرورة الجزئيات والطبقات التي لا قرار لها من عوالم المقامات الصوفية في "بحر التوحيد" . فعندما يشدد ابن عربي على أن المريد لا يكون مريداً حتى في حالة موافقة علمه لإرادته ، فإنه لم يسع إلى معارضة أحدهما بالآخر ، بقدر ما أنه أراد القول بأن إرادة كهذه هي مجرد موافقة ضرورية لأنها تعي ما تريد . أي إنها جزء من قيام الإرادة به لا نفوذها . فالأولى هي صيرورة الإرادة لا الإرادة . بينما حقيقة الإرادة في نفاذها الدائم . وإذا كان نفوذ الإرادة في الوجود هو الوجود نفسه باعتباره أحد أشكال تجليات الحق ، فإن المريد الحق لا يمكنه تمثيل حقيقة الإرادة دون تنفيذ إرادته . ولا يعني ذلك سوى أن المريد الحق من تتطابق إرادته مع إرادة الحق .

لكن ماذا يعني تطابق إرادة المريد مع إرادة الحق ؟ وما هي الصيغة التي يمكن أن يتجلى بها هذا التطابق ؟ إن الإجابة الوحيدة على هذه الأسئلة هو ممارسة قطع العلائق وتسوية الإرادة ، باعتبارها الأسلوب الوحيد لصيرورة المريد الحق . من هنا استنتاج ابن عربي القائل بأن المريد هو "من انقطع إلى الله عن نظر واستبصار وطلب مرضاة الله

وتجرد عن إرادته . إذ علم أن ما يقع في الوجود إلا ما يريده الله لا ما يريده الخلق . وهي نفس الفكرة التي عبر عنها بكلمات "رؤية الفاعل الواحد" و"الكل في الكل" . وفي حالة تجسيدها في معنى الإرادة ، فإنها لا تعني سوى الفعل الذي يستلزم في آن واحد ربط الفردانية الواعية بالوحدانية المطلقة .

إن ربط الفردانية الواعية بالوحدانية المطلقة ليس نتاجا للرغبة الصادقة ، أو حتى الإرادة الواعية للتصوف ، بل أمر يستمد أصوله من الآلية الجديدة التي يبدعها أسلوب تسوية الإرادة . انه نفي لانكسار "إرادة الرب" في "إرادة العبد" ، والأسلوب المتسامي لانكسار "إرادة العبد" في "إرادة الرب" . فالصوفية لم يحكموا في مواقفهم على الله به ، بل به عليه ، وعليه به . مما أدى إلى تعميق عوالم الفردية في طريق الإرادة . إلا أن الطريق لم يشتهها في فردياته المتناثرة ، ولم يؤد إلى فردانيات القبح والرذيلة . وذلك لان ربط المسار الفردي بمثال الفردانية الوحدانية أدى إلى إبداع أفعال الموازنة الروحية ، والتي تنقذ المريد من شرور البلاء في المتضادات . فالفردانية هي النعمة الزلقة والقيمة القلقة للسمو والانحطاط ، بسبب وجودها الخفي في البلاء . غير أن ربط الفردية بالوحدانية يصنع فردانية متسامية ، وذلك لتحويله الفناء الأخلاقي الى أسلوب لنفي الآفات بقيم سمو القلب . أي إبداع تالف الفردية الوحدانية على مثال نموذجها المطلق .

وتخلق هذه النتيجة التي يفرضها منطق التصوف حيثيات المعنى الجديد والمتجدد عن حرية الإرادة باعتبارها البديل الاشمل "إرادة الأموات" . إذ ليست تسوية الإرادة في مكوناتها وحوافزها وغاياتها ومثالها سوى الشحذ الدائم للروح الأخلاقي . فالتسوية ليست تمويثا ، كما لا يعني شحذها تلفها . والفناء الصوفي لا يعني العدم ، بل الامتلاء

الحق ،ولأن الفناء في الطريق فعل . وتكامل الفعل في مجرى المساعي الحقيقية للمريد يؤدي إلى ما دعاه الصوفية أحيانا بإرادة المراد . فعندما يتكلم ابن عربي عن ضرورة تجرّد المريد عن الإرادة وعن ضرورة توصله إلى علم أن ما يقع في الوجود هو ما يريده الله لا ما يريده الخلق ، فإنه لم يقصد بذلك سوى إرادة الحق أو مراده . ففي إدراك حقيقة المراد تنعكس حقيقة الإرادة . أي تجرّدها (أو تسويتها) . وهو ما يمكن بلوغه عن طريق "الإخبار الإلهي والكشف" أو عن طريق "علم ما تعطيه حقائق الأشياء وترتيبها الإلهي الذي رتب عليه" كما يقول ابن عربي . إما بطريق الكشف الصوفي وإما بطريق المعرفة العقلية(المنطقية) . فإدراك ترتيب الأشياء بعد معرفة حقائقها يعطي للإنسان إمكانية بلوغ إرادته فيها . أي أن معرفة علاقة الأسباب بالمسببات تؤدي إلى إمكانية قيام إرادته في النتائج .

لم يرفض الصوفية نتائج التفكير العقلي ومعطيات المعرفة العلمية والفلسفية . انهم تمثّلوا أكثر من غيرهم إبداعات "الحرية الإنسانية" في إرادتهم المتنوعة باعتبارها نهوضا للقلب في طلب الحق . اذ التصوف في جوهره عمل لا فكر . انه فكر عملي(أخلاقي) . لهذا لم يتعاملوا مع مقولات الوعي تعاملهم مع معطيات قابلة للأخذ والرد . لقد تركوا للمعرفة حرية فعلها في الإرادة وتعاملوا مع الإرادة بمقولات الطريق . وكان بإمكانهم التحدث عن أهمية إدراك المسببات ، إلا انهم لم ينظروا إلى ذلك أكثر من نظرتهم إلى مجرد تقرير وجود الأشياء كما هي . أما في تتبعهم للمسببات فانهم نظروا إليها نظرتهم إلى "مسالك الحق" . وأعطوا "لتقرير وجود الأشياء" في علاقة الأسباب بالمسببات ترابطه الوجودي-الأخلاقي فيما دعوه "بسنة الله في الوجود" .

غير أن ما يميز فكرة الصوفية بهذا الصدد عن غيرها من اتجاهات الإسلام هو كيفية استبطانهم "السنة الإلهية" للإيمان والمادة والنفس وإعادة استظهارها من كوامن المعتقدات والكون والروح . ففي علم

الكلام عادة ما تؤدي إلى الجزم والقطع التام ،وفي الفلسفة إلى التلذذ والجزع ،والشك واليقين ،وأما في التصوف فإنها تؤدي إلى الوحدة (التسوية) .

لم تكن مساعي الصوفية صوب الوحدة سوى مساعي المعرفة الجامعة لاضدادها ،باعتبارها معرفة عملية للقلب . انها تعكس صيغ الوحدة المتناقضة من قبض وبسط ،وسكر وصحو ،أي انتقالها في الأحوال وتمحورها في المقامات . فالمعرفة هنا هي معالم الطريق كما هو الحال في كل معرفة حقيقية . ولكنها لا تتعرض للتهشم بسبب انحلالها في الفعل ،وبسبب يبحثها عن المطلق في الآفاق والأنفس .

فقد وقف الصوفية موقف المعارض "لعقلانية" المعرفة المتبجحة بإدراكها صلة الأسباب بالمسببات ،على إنها مقدمة للإرادة . لان معرفة كهذه بنظرهم لا تبدع في افضل الأحوال إلا إرادة موافقة لترتيب الأشياء . إنها تخلق المريد الإرادي ،بينما لا فائدة في مريد قامت به الإرادة ،وإنما الفائدة في المريد الذي تنفذ إرادته كما يقول ابن عربي . ولا يعني نفوذ الإرادة انتهاؤها ونفاذها فقط ،بل واستمرارها أيضا في درجات الطريق بتحمل المشقات كلها من اجل بلوغ رؤية الخير الدائم في كل وجود ،ولا إثارة روح الخنوع والجن . إنها تسعى إلى ما هو أوسع من تقابل الأضداد . وليس مصادفة أن يجد يحيى بن معاذ في "معاشرة الأضداد اشد الأشياء على المريردين" . لكن إذا كانت فكرته هذه تصب في إطار تربية السلوك ،وإن تجاوزها في مجرى بناء الصرح الروحي للمريد يؤدي إلى رؤية الوحدة في الكل والبحث عن "بديل" يتجاوز مفارقات الوجود في الأضداد . ومن ثم لا يعني رفض الصوفية لقياس الإرادة سوى صنع إرادة المريد الصوفي . فالمريد الأول عرضة للانكسار . مما يؤدي بالضرورة إلى خلق مشاعر الخيبة وعدم الرضى و

في حين أن إرادة المريد الصوفي تقوم في السعي الحثيث لتسويتها من خلال قطع العلائق وتطهير القلب . ومن ثم تحمّل المشقات ورؤية ما فيها في نفس الوقت من علو "السعادة الأبدية" . أي تحمّل كل ما في الطريق على علم أن "الخير الإلهي في طي ذلك" كما يقول ابن عربي .

ويشكل بلوغ هذه الغاية "الفوز الروحي" على "هزيمة الجسد" . وهي مقارنة عسكرية لها حسيتها الخاصة في الطريق ، ولأنها لا تتحدد بالمجهولية النسبية له في هواجس المريد الأولى فحسب ، وبالإمكانات اللامتناهية لتسوية إرادته فيه . فمن الناحية الواقعية (والمجردة أيضا) ليست تعابير الفوز والهزيمة سوى مقارنات شرطية عادية في رؤيتها لعلاقة الأشياء في متضاداتها . وعقليا ليست الا إقرار بأولوية الحقيقة باعتبارها الغاية المعنوية الثابتة . بينما تفتقد هذه المقارنات في الطريق الصوفي معناها العقلي المباشر والثابت . إذ لا معنى لفوز الروح وهزيمة الجسد . وليس ذلك بفعل ترابطهما الضروري في علم المريد وعمله ، بل وبسبب وحدتهما الذائبة في وجدده وحاله . ولا تعني الإذابة هنا سوى الكيفية التي يجرب بها المريد تهذيب الجسد كأسلوب لتهذيب الروح ، وبالعكس أيضا . ففي هذه العملية فقط تتكشف حقيقة الإرادة في الطريق ، باعتبارها نهوضا للقلب في طلب الحق ، أو تعريكا للمريد في إرادته وتليينا لقلبه في أحواله . وفي هذه العملية الدائبة من تجلي الإرادة في الحال ، وسريان الحال في الإرادة تتشكل طبقات الأساس العلمي - العملي للمريد في الطريق . أي كل ما يعطي للفعل القدرة على تذوق المعنى . ومن ثم بناء حلقاته الخفية أو ما أسميته بالمجهولية النسبية للطريق في هواجس المريد الأولى .

إن هذه المفارقة الظاهرية هي نتاج للصيغة المنطقية (العقلية) عن علاقة الأسباب بالمسببات . إلا أن "منطقيتها" ليست أحكاما خارجية و أو حتى تعبيرا مجردا عن مجرياتها الداخلية ، بقدر ما هي المجري

نفسه . ومفارقة الطريق هنا تقوم في أن امتلاك المعنى في الفعل يساوي المجهول في الطريق . وبالعكس أيضا! وليست هذه العملية معرفة خالصة ، بقدر ما هي سعي لبلوغ الحقيقة بوصفها صفة للقلب ، مما حدد بدوره القيمة الكبرى لمجهولية الطريق بالنسبة للمريد . وهي ديناميكية شديدة التناقض في انسجامها . فالمريد لا يريد إلا أن يصير مريدا . بينما تفترض الإرادة نفي الإرادة .

فالمعالم الكبرى للطريق شديدة البساطة والوضوح وكبيرة التعقيد والغموض . وهو أمر تستوجبه عملية التجريد الفعلية (الأخلاقية) . فإذا كان المنطق ، على سبيل المثال ، وتجريدا للواقع (التاريخي) من خلال لغة الثقافة وذهنيته ، فإن المريد الكامل هو التجريد الفعلي لإمكانات التجربة الصوفية . أي كل ما لا يمكن الإحاطة به مسبقا ، لأنه مصير المريد والسر القائم في غيبه . من هنا لزوم نفي المريد لكل ما فيه وله من الهواجس وأفعال الجوارح ، ولكي يكون مريدا للحق . وإذا كان هذا المسار العام هو نفس الطريق الصوفي ، فإن لهذا الطريق قوانينه ، ولهذه القوانين تجلياتها في المريدين .

أبدع الصوفية تمطا يتطابق في حقائقه مع حقائق الوجود الكبرى . واكتشفوا وأقروا وسلخوا ما هو مميز للوجود نفسه . بمعنى التمايز اللامتناهي في الإمكانيات والوحدة في الوجود . إذ ليس الطريق نفسه سوى الوجود في تجلياته . وليس المريدين سوى ذراته الحية . ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر لا بالمعنى ولا بالوجود ، وعلى الأقل في الإطار الذي يعمل على خلق كينونة المريد . وإذا كانت هذه الوحدة هي نتاج لادراك حقيقة الإرادة ، فلأنها تمثل إدراك الواجب . إذ لا تمتلئ كينونة المريد بمعناها الحق دون ممارسة امتلائها الذاتي . وهي ممارسات متنوعة ومتوحدة . فعندما يتكلم البرنسي على سبيل المثال ، وعن تمايز المسالك ،

فإنه يضعها في القاعدة التالية : "في اختلاف المسالك راحة للسالك و إعانة على ما أراد من بلوغ الأرب والتوصل بالمراد . فلذلك اختلفت طرق القوم ووجوه سلوكهم . فمن ناسك يؤثر الفضائل بكل حال ، ومن عابد يتمسك بصحيح الأفعال ، ومن زاهد يفرّ من الخلائق ، ومن عارف يتعلق بالحقائق ، ومن ورع يحقق المقام بالاحتياط ، ومن متمسك يتعلق بالقوم في كل مناط ، ومن مريد يقوم بمعاملة البسطا " . ويقبر هذا الاختلاف في المسالك يعبر في جوهره عن الإمكانية الكامنة في إرادة المريد . والبرنسي محق عندما يقول بأن اختلاف المسالك إعانة للسالك . إلا أنها إعانة تنبع من كمون سعة الإرادة وقوتها في إنهاض قلب المريد في طلب الحق . ففي مجرى صيرورة المريد تتكون المعالم "النهائية" لكيئوته الدائمة . وفي كينوته هذه يوضع الأساس الأدبي للصوفي . إذ تتراكم فيه بذور الإمكانات المتنوعة لأدب الاعمال وشخصيتها في الناسك والعابد والزاهد والعارف والبدل والقطب .

ففي صيرورة المريد تكمن تجلياته اللاحقة . فالشبح في المريد كالإحراق في النار . إلا أن لهذا الكمون أبعادا خاصة في التصوف . فهو يتخذ مظهر "اختيار" "الإرادة الأزلية" . فدخول الطريق (الصوفي) نفسه في عرف الصوفية هو اختيار "الإرادة القديمة" لمريديها . وتبدو إرادة الأنا الأنية صدى لرنين خالد وانفعال عاطفي لصوت رقيق تغيب في خلجاته أطراف الفعل والفاعل والمفعول به . عندها يتخذ دخول الطريق مظهر الاكتشاف المدهش لإرادة الأنا الأزلية ومتابعة فروضها من اجل اكتشاف سر الحقيقة . فدخول الطريق هو ولادة جديدة أو بعث جسدي - روحي - إرادي بين الأزل والأبد . والمعنى الحقيقي الوحيد لهذا السرّ يتبين في مجرى اكتشاف الحقائق الكبرى وتجلياتها اللامتناهية في الآفاق والأنفس .

لهذا اشترط الصوفية للإرادة وجودها في المريد . فأبي بكر الدقاق و

على سبيل المثال ،يقول بان المريـد لا يكون مريـدا "حتى لا يكتب عليه صاحب الشمال عشرين سنة" ،بينما وضع الكتاني في حكم المريـد ثلاثة أشياء وهي أن يكون "نومه غلبة" ،وأكله فاقة ،وكلامه ضرورة" . فإذا كان الدقاق يجد في خلـو المريـد من عمل السوء والرديلة العناصر الأساسية التي ينبغي أن تتحكم بسلوك المريـد لكي يكون مريـدا حقا ، فإن الكتاني وجدها في ثلاثية الغلبة والفاقة والضرورة . وبغض النظر عن تباين الفكرتين إلا أنهما يكملان أحدهما للآخرى في استظهار حقيقة المريـد في تجارب الصوفية و أحوالها . انهما تعكسان عموما ما تدعوه تقاليد الصوفية بخصال المريـدين .

فقد وضع أبو طالب المكي سبع خصال للمريـد لا بد منها وهي الصدق في الإرادة وعلامته إعداد العدة ،والتسبب إلى الطاعة وعلامته هجر قرناء السوء ،والمعرفة بحال النفس وعلامته استكشاف آفات النفس ،ومجالسة عالم بالله وعلامته إثارة على ما سواه ،ومؤيد نصوح وعلامته قطع أسباب الهوى فيما كانت النفس راغبة فيه ،وطعمة حلال لا يذمها العلم وعلامته سبب مباح وافق فيه حكم الشرع ،وأخيرا قرين صالح يوأزره وعلامته معاونته على البر والتقوى ونهيه عن الإثم و العدوان . أما التشيرى فقد ادرج في صفات المريـدين التحجب إلى الله بالنوافل ،والخلوص في نصيحة الأمة ،والأنس بالخلوة ،والصبر على مقاساة الأحكام ،والإيثار لأمر الله ،والحياء من نظره ،ويذل المجهود في محبوبه ،والتعرض لكل سبب يوصل إليه ،والقناعة بالحمول ،وعدم القرار بالقلب إلى أن يصل إلى الرب . بينما ادرج الجيلاني فيما يجب على المريـد المبتدئ التمسك به كل من الاعتقاد الصحيح على عقيدة السلف الصالح ،والتمسك بالكتاب والسنة ،والعمل بهما أصلا وفرعا ،والصدق والاجتهاد بما يوصل إلى علم الحقيقة اعتقادا ،وسلوك الحقيقة

اجتهادا ،والإخلاص مع الله عهدا على أن لا يرفع قدما ولا يضعها في الطريق إليه ما لم يصل إليه ،وكتمان الكرامات ،وعدم العروج في أوطان التقصير ،وعدم الضن ببذل الميسور ،والرضا بالجوع والخمول ،و طلب المغفرة من الله ،والرضا في الحركات والسكنات ،والتحجب إلى الشيوخ من الأولياء والإبدال .

تعتبر هذه الصيغ الثلاث عن تعميم نموذجي لتجارب الصوفية واستخلاص عناصرها الجوهرية بالنسبة للمريد . إنها تعتبر عن نموذج مقنن نسبيا يتوافق مع تجربة الصوفي وحصيلة رؤيته للتجارب الفردية . إنها تكشف عن استيعاب "الشيخوخة" لمرحلة الإرادة(المريد) ونقد النفس ،أو ما دعاه الصوفية بمراقبة النفس . غير أن هذه المراقبة الملزمة لصيرورة الصوفي في الطريق ،لا تعني بالنسبة للمريد سوى التوفيق الدائم بين مساعيه الذاتية في صنع الإرادة وبين مساعي شيخه في تقويمه اياه . لهذا تباينت آراء الصوفية عن الصفات التي لابد منها للمريد ،وتوافقت مساعيهم العملية في غاباتها .

* * *

الفصل الثالث : الشيخ - الاستظهار الحق للحق

"لشيخوخ هم نواب الحق"

إذا كانت الشيخوخة هي المصير المحتوم لكل كيان حي ، فإن الشيخ (الصوفي) هو التجلي الإنساني لاستظهار الحق . فكما أن المصير يظهر الشيخ على حقيقته ، وكذلك يظهر الشيخ حقيقة المصير . وهو أمر يمكن تطبيقه على كل ما هو عرضة للشيخوخة . إلا أن هذه المقارنة تبقى من إشكالية الرؤية الظاهرية وتصوراتها العادية . إذ ما بين شيخوخة الصوفية وشيخوخة الكيانات الأخرى بون شاسع . لأن ما يحدد شيخوخة التصوف هو نفيها لإرادة المريد في المراد ، ونفيها لكيנותه في الطريق واستظهارها في وجوده بوصفه مصيره الفردي والأبدى . ولا يعني المصير هنا نهاية الوجود ، بل بدايته الحقيقية .

وقد أبدع الفكر الصوفي صوره الاخاذة لهذه النهاية - البداية كما في عباراته القائلة "إن رياء العارفين - إخلاص المريدين" و"الناس هلكى إلا العاملون ، والعاملون كلهم هلكى إلا العاملون ، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون ، والمخلصون على خطر عظيم" . ولم يعن ذلك رفع شعار اليأس ، بقدر ما يعني الفاعلية الخالدة لدورة البداية - النهاية . حقيقة

أن لهذه البداية - النهاية دورتها الكاملة في آحاد الأفراد . أما سريانها الدائم فيقوم في ابتداعها سلسلة المريد - الشيخ - المريد ، وفعاليتها المستمرة في وحدة الفناء - البقاء .

وأعطى ذلك للشيخوخة وهجها الأخلاقي المناقض للشيخوخة العادية . فإذا كانت الشيخوخة تحتوي على شعور اليأس والتشاؤم والخيبة على ما مضى ، أي على كل ما تحتويه تجارب الأفراد والجماعات في الشعر والأدب ، والفلسفة واللاهوت ، والحرب والسلام ، والحب والكراهية ، فإن كينونتها في عالم الإرادة والتصوف تقوم في تحولها إلى "نائب الحق في العالم" كما يقول ابن عربي . وقد يبدو ذلك مشاركة لأوهام الجميع في دعوى تمثل الحق إلا أنه تمثل لم يعط لنيابتها شرعية التمثيل السياسي والسلطوي ، بل شرعية الحق الأخلاقي . وليس هذا التمثيل هبة خارجية أو تعبيراً عن إرادة هرمية ، بل الصيغة الفردية لما أسميته بالاستظهار الحق للحق . فهو لا يتضمن نزوعاً سلطوياً ، بل نزوعاً أخلاقياً روحياً . فليس للسلطة هنا معنى القوة والقيود ، بل معنى السمو الذات ، وعبر تحلل عناصر القوة والقيود والقهر والإجبار والتنظيم في روافد الصيرورة الصوفية وكينونتها المتكاملة . فعنصر القوة تتمثله الإرادة ، والقيود تتمثلها تسوية الإرادة ، والقهر والإجبار تتمثلهما آداب النفس وترويضها ، والتنظيم يتمثله استدراج الروح في مقامات التوحيد . ومن الممكن الإتيان بمقارنات عديدة تمثل الصياغات المناسبة لما دعاه الصوفية بلسان الحال . أي التعبير المصوّر للواجب على أنه حالة طبيعية انطلاقة من فعل التلقائية المتلازمة لكينونة العالم الباطني والظاهري للصوفي . بهذا المعنى فقط يتكلم المتصوفة عن أنفسهم باعتبارهم نواب الحق .

وتحتوي نيابة الحق الروحية على نفي تيوقراطية السلطة .

فالشيخوخة الصوفية لم تكسي نفسها لباس "خليفة الله" إلا بالمعنى الذي يعبر عن مستوى التخلق بأخلاقه . أي التحليّ الأمثل للأمثل في الطريق . مما أعطى للشيخوخة في الشيخ أهمية استجمعت عناصر القوة في تساميتها ، والسمو في قوتها . وأعطى ذلك للشيخ أهميته الجوهرية في حياة المريد بالطريق .

للشيخ مثاله في الوجود و الروح . ففي الوجود يمثل الوحدة الحية بين الإنسان والمصير ، وبين الوجود والوجود وبين النهائي والالانهائي . أي في كل ما يقبر عن السلسلة الحية بين الأزل والأبد . أما في الروح فهو التعبير الدائم عن هرمية الروح نفسه . وفيما لو جمعنا بين الوجود والروح ، فإن مظهره النهائي يبرز في مساعي الإخلاص الدائم أو الاستظهار الحق للحق .

وقد تمثّل المتصوفة في رؤيتهم و سلوكهم العملي لتجسيد النسبة الممكنة بين الإنسان والمطلق رحيق الثقافة الإسلامية ومساعي المعرفة الحقّة في الأخلاق والميتافيزيقيا . فالتاريخ الإسلامي منذ بداياته الأولى هو تاريخ البحث عن "نيابة الحق" . وإذ افلح القرآن في إقناع الأغلبية بهلامية "الخليفة" ، فإنه أعطى لاتباعه إمكانية رؤية النفس وارتباطها الوثيق بالله والأمة . مما أعطى للامة إمكانية التفعيل السياسي لقيمها الأخلاقية في نظرتة إلى الخلافة . و وجد ذلك انعكاسه في تأملات الكلام والفلسفة ، ومعاناة الشعر ولغة الأدب ، ومغامرات السياسة واحتراب القوى . بحيث أخضع الجميع لأوهام السياسة وقناعة المصلحة عن معنى الخلافة واشتقاقاتها من الإمامة والأمراء والسلطنة والسلاطين . وقد فصلت هذه التأملات على جسدها السياسي لباس الخلافة . وكان بإمكان كل وليد في أحضانها أن يرتديه على أنه الهادي والمهتدي والأمين والمأمون والمعتصم بالله والمستظهر بالله . ذلك يعني أن خلافة السلطة أخضعت لقوتها العادية كيان المطلق الثقافي ، وبما في ذلك في تلك

الحالات التي أثارت استهزاء الشعراء والأدباء والمؤرخين و العلماء ، مما حدا بأحدهم للقول :

مما يزهديني في ارض اندلس أسماء معتمد فيها و معتضد
ألقاب مملكة في غير موضعها كالهـر يحكي انتفاخا صورة الأسد

وقد كان هذا نعيًا سياسيًا لسطحية البحث عن اليقين ، ولمظاهر التمثيل الاعتباري للمطلق في الكلمة "الفارغة" . لهذا اتخذ هيئة المضحك - المبكي . وهي نتيجة حتمية ليس فقط لعلاقة الإنسان والمصير فحسب ، بل وفي مكوناتها الجوهرية الأخرى كالوجود والوجود ، المتناهي واللامتناهي ، باعتبارها حلقات ودرجات في إدراك وتجسيد المصير والوجود واللامتناهي . أما في التصوف ، فإنها تكف عن أن تكون ثلاثية مقترية ، لأن الإنسان يمكنه إدراك وبلوغ قيمة فعله وفعل المصير في ضوء ما اصطلحت عليه الثقافية الإسلامية بفكرة الخاتمة . إذ للمصير والوجود أهمية في كينونة الذات السائرة وتسوية الإرادة . فالتسوية في الوجود هي التعبير الفعلي عن إرادة المصير ، والذي يجري إدراكه على أنه حلقة في سلسلة اللامتناهي . أما في الطريق فإنها تتجلى من خلال سلسلة الارتباط الروحي بالشيوخ ، ومن خلالهم بالمطلق . وفي تجليها الفردي ، تظهر كعلاقة الأزل بالأبد في الطريق .

والطريق في روحيته هو العلاقة القائمة بين الأزل والأبد . وعندما يقطع الصوفي المقامات ، فإنه يقطع علاقة الأزل بالأبد عبر نفي علاقتهما وإعادة ترتيبه في ذاته . وهي عملية تتمظهر من خلال قطع العائق والتحرر من رقّ الاغيار . مما يؤدي إلى بناء ما أسميته بهرمية الروح . ولا تعني هذه الهرمية من حيث مقوماتها وغاياتها سوى معاناة ترتيب وتجسيد "العهد الأزلي" للتوحيد ، والذي يتعدى وينفي "شرعيات"

وجزميات أديان العوام وإلى ما دعاه الصوفية بالفناء في التوحيد والبقاء بالحق .

وتخلق هذه العملية في إحدى نتائجها الشيخ . ذلك يعني أن كل شيخ صوفي وليس كل صوفي شيخا . فالشيخ هو ذاك الذي يدخل "هرمية الروح" باعتباره تجسيدا حيا لنداء "العهد الأزلي" وتحقيقا عمليا "لنيابة الحق" . فقد نظر السهروردي وعلى سبيل المثال وإلى مرتبة المشيخة نظرتة إلى تجسيد عميق لنداء الإسلام الداعي لتحبيب الله إلى عباده وتحبيب عباده إليه . أي إلى إيجاد وإرساء العلاقة بين الله والإنسان ، وبين الإنسان والله على أساس المحبة القلبية الخالصة . إذ ليست رتبة المشيخة سوى تجسيدا لهذا النداء ، ولأن الشيخ "يحب الله إلى عباده حقيقة ويحب عباد الله إلى الله" . فرتبة المشيخة "من أعلى الرتب في طريق الصوفية ونيابة النبوة في الدعاء إلى الله" كما يقول السهروردي . إنها تؤدي في الطريق (الصوفي) ما يؤديه النبي في المجتمع . لهذا اعتبرها السهروردي "نيابة النبوة في الدعاء إلى الله" . فعندما يحب الشيخ الله إلى عباده ، فإنه يسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول الله . وعندما يحب عباد الله إلى الله ، فإنه يسلك به طريق التزكية ، لأنه يضع المريد على محك الوحدة الدائمة للشريعة والطريقة .

إن الشيخ ليس "عالم الدين" ، بل ممثل النبوة بوصفها الشعاع الدائم لصيرورة الشيوخ . لهذا اعتبر ابن عربي الشيوخ بمثابة "الرسل في زمانهم" و"الورثة الذين ورثوا علم الشرائع عن الأنبياء" . غير أنهم لا يشرعون . فلهم حفظ الشريعة في العموم ، وما لهم التشريع . ولهم حفظ القلوب ومراعاة الآداب في الخصوص" . فكيانهم يتعدى حدود الاقتداء بالنبوة ونيابتها إلى ما دعاه ابن عربي بنيابة الحق . ولا يعني أنهم كالرسل في زمانهم سوى التمثيل الكامل لما سبق وأن بلورته تقاليد

التصوف بمفهوم الاستمداد من "مشكاة النبوة" . وبهذا المعنى تكلّموا عن أنفسهم كورثة للأنبياء في علم الشرائع . وإذا كان الشيوخ لا يتمتعون بحق التشريع الجديد فليس ذلك إلا بمعنى استمرارية حفظهم للحق في الشريعة الروحية للامة لا اجتهاد الفقهاء وظنونهم العقلية في الشريعة التاريخية . من هنا فكرة ابن عربي عن حفظ الشريعة في العموم وحفظ القلوب في آدابها على الخصوص . وهي ذات الفكرة العامة للطريق الصوفي عن وحدة الشريعة والطريقة ، باعتبارها الأسلوب الأمثل لما اسماه السهروردي بطريق التزكية . وهو الطريق الذي يصنع المريد وشيخه . وذلك لان تزكية النفس تؤدي إلى جلاء مرآة القلب . وفي حالة تزكيتها ، فإنها تصير مرآة تنعكس فيها "أنوار العظمة الإلهية ويلوح فيها جمال التوحيد وتنجذب احداق البصيرة إلى مطالعة أنوار جلال القدم ورؤية الكمال الأزلي" كما يقول السهروردي .

إن هذه العملية التي تتكشف في أنوارها جمال وجلال التوحيد والقدم والكمال الأزلي ، وما هي إلا الصيغة المكشوفة التي تنعكس فيها كيفية قطع علاقة الأزل بالأبد في كينونة الشيخ . ولكن الشيخ يقطعها كأبي مريد في قطعه العلائق والتحرر من رق الاغيار . وقد وضع الصوفية منذ زمن المحاسبي حتى الغزالي أساليبهم فيما أسموه برعاية معرفة الله ومعرفة النفس ومعرفة الدنيا ومعرفة الآخرة ، باعتبارها المكونات الجوهرية ، والباطنية والظاهرية للوجود والروح . ففي مجرى استكمال هذه العملية يتحول الشيخ إلى "جند من جنود الله" كما يقول السهروردي . إلا أن هذه الصيغة العسكرية لا تعكس في الواقع إلا النموذج المتعارف عليه في تعبيرية المجاهدة وبذل الروح . فالشيخ حسب كلمات ابن عربي هو "عبارة عن مجمع جميع ما يحتاج إليه المريد السالك في حال تربيته وسلوكه وكشفه إلى أن ينتهي إلى الأهلية للشيخوخة" .

وقدم السهروردي صيغة نظرية عن نموذجها المثالي لا تتعارض في جوهرها عما هو متعارف عليه عند الصوفية ، وأو على الأقل أنها أحد النماذج المعبرة عن تعدد تجاربهم في بلوغ الشيخوخة . فهو ينطلق من أن الشيخ الذي يكتسب "بطريق الأحوال قد يكون مأخوذاً في ابتدائه في طريق المحبين ، وقد يكون مأخوذاً في طريق المحبوبين" . وربط هذا التباين بالكيفية التي يدخل بها المرید طريق الإرادة ، وسلوكه فيه وانجذابه إليه . فأمر السالكين حسب نظر السهروردي ، وينقسم إلى أربعة أقسام منها "سالك مجرد" و"مجنذب مجرد" و"سالك متدارك بالجدبة" و"مجنذب متدارك السلوك" . فالأول منهم (السالك المجرد) لا يؤهل للمشيخة وذلك لبقاء صفات نفسه عليه . فهو باقى ضمن حدود المعاملة والرياضة . والثاني (المجنذب المجرد) غير مؤهل للمشيخة أيضاً وذلك لعدم أخذه بطريق المعاملة . فهو باقى ضمن حدود "الاكتشاف" الذي يرفع عن قلبه "شينا من الحجاب" . ولا يؤهل لشيخوخة المریدين لعدم استدراجه في دهاليز اليقين ومقامات التوحيد . فالسالك الأول أسير نفسه بينما الثاني أسير أحواله . والأول محدود بالمعاملة والرياضة وعاجز عن تسوية الإرادة بما يكفل له بلوغ نهاية السلوك ، وبينما الثاني مكتفي بذاته في ذاته بسبب دورانه ضمن آيات اليقين . أما الثالث (السالك الذي تدورك بالجدبة) فهو من كانت بدايته بالمجاهدة والمكابدة ، ومعاملته بالإخلاص والوفاء بالشروط . ثم تجاوز ذلك إلى "روح الحال" بالخروج من وهج المكابدة . وليس المقصود بالمكابدة هنا سوى جهاد النفس في الإرادة . أما الخروج من وهج المكابدة فينقله من مضيقها إلى متسع المساهلة . آنذاك سيأنس بنغمات القرب وتفتح له "باب من أبواب المشاهدة تنطقه الحكمة وتقرّب له القلوب" . وحالما يبلغ هذه الحالة "يصير ظاهره مسدودا وباطنه مشاهدا . عندئذ يصلح للجلوة ويصير له في جلوته خلوة" . ثم يبلغ بها درجة من درجات "استظهار الحق" من خلال انتزاع ظاهرية الجسد ومظاهر الإرادة بالطريقة التي

توافق شروط الإخلاص في المعاملة والوفاء بها . عند ذاك تصبح أفعاله انعكاساً لروح الحال لا ردّاً مباشراً أو فعلاً ظاهرياً . وعندها لا تصبح أفعاله جزءاً من المكابدة ، بل تنقله من مضيقها إلى متسعتها . ولا يعني ذلك سوى نفيها بالصيغة التي تجعل أفعاله وأقواله جزءاً من انس النعمات السحرية للقرب من الحق وأسلوبها لتفتح أبواب قلبه للاستماع إلى حقيقة الحكمة . ويصبح نطقه وفعله الاستجابة الحية لسرّ الحقيقة ، وانعكاساً صافياً لمرآة قلبه . وبلوغ هذه الحالة يصبح الباطن مرآة انعكاس حقائق الوجود والروح مع انغلاق جوارح الظاهر (الإحساس الظاهر) . أما الانغلاق الصوفي على الباطن فهو الانفتاح الأعمق والأوسع على حقيقة الحق . وهو انغلاق يعطي لمساعي الصقل الدائم للباطن قيمة فردية خاصة في خلوة السالك . فهو يسير في طريق استظهار الحق بالصيغة التي تؤهله لكي يكون شيخاً . وأن أهلية السالك للمشيخة (الذي تدورك بالجدبة) هي نتيجة لأخذه في طريق المحبين . إذ لا يعني السالك الذي تدورك بالجدبة سوى السالك الذي ينتقل من سلوك الإرادة إلى جذبة المحبة ، بفعل منحه حال من أحوال المقرّبين . مما يؤدي إلى ظهور اتباع له ومؤيدين . ولكنه قد يكون محبوساً في حاله ، محكماً حاله فيه لا يطلق من رتاق حاله ، وكما يقول السهروردي . بمعنى وقوفه عند أعتاب اللانهاية التي يكتسبها المجذوب المتدارك بالسلوك ، الذي يذلل في مساره درجات السلوك الأنفة الذكر . فهو يجعل من البداية مقدمة السلوك لكي يصل إليها من جديد ، ولكن عبر قطع مقامات المحبين . فهو السالك الذي يبادئه الحق ، وكما يقول السهروردي ، بالكشوف وأنوار اليقين ، ويرفع عن قلبه الحجب ويستنير بأنوار المشاهدة وينشرح بحيث يتجافى عن دار الغرور وينيب إلى دار الخلود ، ويرتوي من بحر الحال ، ويتخلص من الأغلال والإعلال ويقول معلناً "لا أعبد رباً لم أره" !! ثم يفيض من باطنه على ظاهره ، وتجري عليه

صورة المجاهدة والمعاملة من غير مكابدة وعناء ، وبل بلذاذة وهناء .
ويصير قلبه (جسده) بصفة قلبه مما يزيده ذلك إرادة خاصة و يرزق محبة
خاصة المحبوبين المريدين . فينقطع فيواصل ، ويذهب عنه جمود النفس ،
ويصطلي بحرارة الروح ، وتنكمش عن قلبه عروض النفس ، وينفتح له
طريق السير صوب الحضرة الإلهية . فالمجذوب المتدارك بالسلوك هو
المراد الذي قطع شوط الإرادة . وعمله البذل الدائم للروح بأعمق
واصدق حالاته ، وباعتباره أنجذابا محكما بالسلوك . لهذا تتطابق مبادئه
بأنوار اليقين ورفع الحجب عن القلب مع الدعوة الخالصة للسلوك بالصيغة
التي تؤدي به إلى "الارتواء من بحر الحال" و"التخلص من الأغلال
والإعلال" . في حين لا ارتواء من بحر الحال لأنه لا ساحل له ولا قرار .
وإذا كان ذلك يستلزم رؤية المطلق الروحي بالصورة التي تجعله يعن "لا
اعبد ربا لم أره" ، فلأنه الرد الصادق للبحث عن بديل شامل في عالم
الأغلال والإعلال . وهو سلوك يقتض تهذيب الباطن بحيث يؤدي إلى
اضمحلال مكابدة الجسد في الرياضة والمعاملة ، ويصير جسده كقلبه
شفافا متفاعلا مع كل موجود بوصفه "امتحانا" لإرادته الخاصة . إذ لا
انقطاع ولا إعراض في هذا السلوك ، بل انجذاب كلي نحو الحضرة الإلهية
مع ما يرافقه من استتباع القلب للروح بحيث يؤدي ، كما يقول
السهروردي ، إلى "امتزاج الاعمال القلبية والقلبية وانخراق الظاهر إلى
الباطن والباطن إلى الظاهر ، والقدرة إلى الحكمة والحكمة إلى القدرة ،
والدنيا إلى الآخرة والآخرة إلى الدنيا ، ويصح له أن يقول : لو كشف
الغطاء ما ازدددت يقيننا عند ذا يطلق من وثاق الحال ويكون مسيطرا
على الحال ، ويصير حرا من كل وجه" .

تعطي الحرية الكاملة من رق الاغيار للشيخ رتبة المشيخة الحققة .
وبهذا يتميز الشيخ (المجذوب المتدارك بالسلوك) عن الشيخ (السالك

الذي تدورك بالجمدة) . فالأخير يسير في طريق المحبين . بمعنى تحرره من رق النفس وبقاءه في رق القلب . بينما الشيخ المجذوب المتدارك بالسلوك والسائر في طريق المحبين حر من رق القلب أيضا . إذ ليست النفس فقط "حجاب ظلماني" بل والقلب أيضا "حجاب نوراني" . أما الشيخ الحق والعارف المحقق والمحبوب المعتق ،فهو المنعتق من كل الحجب بحيث يصير لربه لا لقلبه ،ولوقته لا لوقته ،وكما يقول السهروردي .

لهذه الصيغة النظرية المكثفة عن صيرورة الشيخ المطلق معناها الخاص في سلوك الشيخ . مما أعطى ويعطي له أهميته الفردية المطلقة . فبلوغ الشيخ درجة السجود الكامل من خلال سجود لطيفة وكثيفة ، حسب عبارة الصوفية ، ولا يتبدأ في حقيقته إلا بسجود القلب . وإذا كانت التقاليد الصوفية عادة ما تنقل مثال التستري في كيفية دخوله الطريق ،وعندما بحث عمن يمكنه أن يعرف واقعته في رؤيته لسجود قلبه ،فلأنهم وجدوا في الرد على استفساره فيما إذا يسجد القلب أم لا ،وبعارة "إلى الأبد" ،التعبير الذوقي الصادق . وإلا فان جميع الشيوخ يبتدأون بسجود القلب على انه بداية نهوض القلب في طلب الحق . فالاستجابات المتنوعة لنداء "العهد الأزلي" من جانب الشيوخ يعكس تباين قطعهم لعلاقة الأزل بالابد . وهو سجود له قيمته الكبرى في صيرورة الشيخ باعتباره تجسيدا لأعلى مراتب الطريق ،ونائبا للحق في تربية المريد . وذلك لان قطع العلائق في مقامات التوحيد يعطي للسالكين إمكانيات التنوع . فالتوحيد ،وكما يقول الغزالي ،موجود في كل وجود من الثرى إلى الثريا . أي ان نماذجه في كل موجود ،وطرقه لاتنتهى ،وبحيث جعل الصوفية يتكلمون عن أصناف للشيوخ .

فالسهروردي يتكلم عن صنفين من الشيوخ، وهما السالك الذي تدورك بالجنبة، والمجذوب المتدارك بالسلوك. واعتبر الثاني شيخا حقا مطلقا. في حين قسم ابن عربي الشيوخ إلى نوعين، وشيوخ عارفون بالكتاب والسنة، وشيوخ أصحاب الأحوال. فالنوع الأول من الشيوخ هم أولئك القائلون بالكتاب والسنة في ظاهريهم، والمتحققون بها في سرائرهم، والذين يراعون الحدود ويوصون بالعهود ويطبقون بمراسيم الشريعة ولا يتأولون في الورع، وأخذون بالاحتياط، ومجانبون لأهل التخليط، ومشفقون على الأمة لا يمتقون أحدا من العصاة، يحبون ما أحب الله ويبغضون ما أبغض الله، ولا تأخذهم في الله لومة لائم، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر المجمع عليه، ويسارعون في الخيرات ويعفون عن الناس يوقرون الكبير ويرحمون الصغير، ويميطون الأذى عن طريق الله وطريق الناس، ويدعون في الخير الواجب فالواجب، وجودهم مطلق، والكبير لهم أب والمثل أخ، كفاء والصغير ابن وجميع الخلق لهم عائلة يتفقدون حوائجهم، وأن عصوا سارعوا بالتوبة والحياء منه ولا موارء أنفسهم على ما صدر منهم ولا يهربون في معاصيهم إلى القضاء والقدر فإنه سوء أدب مع الله. أما النوع الثاني (أصحاب الأحوال) فليس لهم في الظاهر تحفظ، وتسلم لهم أحوالهم ولا يصحون، ولو ظهر عليهم من خرق العوائد ما عسى أن يظهر لا يعول عليه مع وجود سوء أدب مع الشرع. فإنه لا طريق إلى الله إلا ما شرعه. فلا يقتدى بشيخ لا أدب له وإن كان صادقا في حاله ولكنه يحترم. من هنا يبدو واضحا، وبان الخلاف الظاهري بين السهروردي وابن عربي هو اختلاف الرؤية بصدد أسلوب تحديد هوية الشيخ وموقعه في طريق المريد. فالسهروردي يطابقه مع الشيخ المطلق والعارف المحقق، وفي حين نظر ابن عربي إليه

نظرته إلى من جمع ما يحتاج إليه المريد السالك في حال تربيته وسلوكه وكشفه . لقد أعطى ابن عربي للشيخ مهمة تقويم الإرادة مع انه تكلم في حقيقة الأمر عن شيخ لا تخصي انواعهم باعتبارهم أقطابا للقيم المطلقة . وأكد على ضرورة التمسك بأدب الشريعة باعتباره مقوم أدب الحقيقة . كما في استنتاجه القائل بأنه لا يقتدى بشيخ لا أدب له . ولكنه طالب في نفس الوقت باحترامه إن كان صادقا بوصفه شيخا فردا لا شيخا للطريقة . ذلك يعني انه أعطى للنوع الأول من الشيخوخة العارفين بالكتاب والسنة أهمية قيادة المريد لان كل ما يجمعون عليه هو الذي يخلق في نهاية المطاف أدب المريد باعتباره أسلوبا لتسوية الإرادة .

لقد حاك الصوفية في خيالهم خيوط الارتباط الروحية بين الشيخ والمريد ، وصنعوا سلسلة المشيخة التي تؤدي إلى الحق من أجل إعادة استظهارها في الذات . غير أن للمشيخة الذاتية نماذج طرائقية متنوعة . فالطريقة هي الأسلوب العملي لاختبار الاختيار . وهي تنشأ وتتطور شأن كل كيان حي بوصفها جزءا من الوجود نفسه . وفي الحالة المعنية لم تكن طرائق التصوف المتعددة سوى النماذج الحية لاختبار قيم الاختيار الفردية والتي تكشف بدورها عن "معادن" الاتباع في درجاتهم . من هنا كان تنوع الشيخوخة الناتج "الطبيعي" لهذا الاكتشاف الحي . ففي ذاتيته يبدو مثل ترديد لأصدااء العالم المكنون بين المريد والمراد ، وفي واقعته هو الاستمرار الملازم لعمق التجربة الصوفية .

اذ تكشف التجربة الصوفية عند المريدين والشيخوخة ، وعن أن الطريقة المثلى لبلوغ الحق هو طريق التوحيد ، والذي بلورته تقاليد الصوفية في فكرة مقامات التوحيد ودرجات اليقين . ولم يكن في "عفويته" سوى الإدراك الأكثر عمقا ووجدانا لتجارب الثقافة الإسلامية . وإذا كان الوعي الصوفي الطرائقي قد اقتنع بالآية القرآنية التي تحكي

قصة موسى مع الخضر بوصفها اشارة على طبيعة العلاقة الواجبة بين الشيخ والمريد ،فلأنه وجد في تأويله للآية(هل اتبعك على أن تعلمن من علمت رشدا) شرطا لحفظ الأدب في مكوناته الأساسية وهي الاستئذان وعدم المعارضة . فجوهريه الشيخ تقوم في تربية أدب الإرادة عند المريد . لان الشيخ هو الوحيد القادر على أن يجنب المريد مغبة ما دعاه الصوفية بالانحطاط عن درجة الحقيقة إلى رخصة الشريعة ،والوحيد القادر على حفظ المريد على التمسك بالعقد بينه وبين الله . لهذا قالوا "يجب على المريد أن يتأدب بشيخ ،فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا" . وهي أفكار نعثر عليها عند جميع الشيوخ الكبار مثل البسطامي القائل "من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان" . ولا يعني ذلك نزع أو انتزاع القدرة الذاتية للمرء في مساعيه الحثيثة للسمو ،وقدر ما يعني التأسيس للقاعدة القائلة "إذا كان المطلوب محجوبا والدليل مفقودا والاختلاف موجودا ولم ينكشف الحق . وإذا لم ينكشف الحق تحير المريد" . فالمريد ،كما يقول أبو علي الدقاق ،كالشجرة إذا نبت بنفسها من غير غارس فإنها تورق ولكنها لا تثمر ،وكذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقه نفسا فنفسا فهو عابد هواه . وعمم القشيري حصيلة الأفكار الصوفية حتى زمنه في منظومة متجانسة حاول من خلالها كشف وتأسيس أهمية الشيخ بحيث جعل منه نموذجا للسر الأبدي القائم وراء مصير المريد نفسه . وأورد بهذا الصدد كلمات احمد بن يحيى البيوردي القائل "ومن رضى عنه شيخه لا يكافأ في حال حياته لئلا يزول عن قلبه تعظيم ذلك الشيخ . فإذا مات الشيخ اظهر الله عليه ما هو جزاء رضاه ومن تغير عليه قلب شيخه لا يكافأ في حال حياة ذلك الشيخ لئلا يرق له . فإنهم مجبولون على الكرم . فإذا مات ذلك الشيخ فحينئذ يجد المكافأة بعد" . ولم تكن هذه الفكرة إدغام الجبرية في المصير الفردي ،ويقدر ما أنها رسمت بمعايير الأخلاقية

الصوفية مضمون الأهمية الروحية للشيخ في حياة المرید ومصيره الروحي .

بهذا يتحول الشيخ إلى كيان يحوي في ذاته كل ما أبدعته ثقافة الإسلام وعلومها من تقنين المذاهب و روحية التمسك باليقين العلمي - العملي . لهذا قبح الصوفية انتماء المرید إلى مذهب غير التصوف كما يقول القشيري . واعتبر الغزالي انه ليس من شرف المرید الانتماء إلى مذهب معين . ولا يعني رفض المذاهب الأخرى صياغة مذهبية جديدة . فالتصوف لا يعرف مذهبية بالمعنى اللاهوتي والأيدولوجي . من هنا فكرة القشيري ، عن أن حجيج الصوفية في مسائلهم اظهر من حجيج كل أحد . وأن قواعد مذهبهم أقوى من قواعد كل مذهب . إذ الناس أما أصحاب النقل والأثر وأما أصحاب العقل والفكر . بينما ارتقى شيوخ التصوف عن هذه الجملة . فالذي للناس غيب لهم ظهور ، والذي للخلق من المعارف مقصود لهم من الحق موجود . فهم من أهل الوصال والناس من أهل الاستدلال . وجعل ذلك القشيري يؤكد على جوهرية الشيخ كقطب علمي - عملي في الوجود الإسلامي . وكتب بهذا الصدد قائلا : "لم يكن عصر من الأعصار مدة الإسلام إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة ممن له علوم التوحيد وإمامة القوم ، وإلا وأئمة ذلك الوقت من العلماء استسلم لذلك الشيخ أو تواضعوا له أو تبركوا به . ولولا مزية وخصوصية لهم لكان الأمر بالعكس" .

حدد هذا الموقع الروحي للشيخ بالنسبة للثقافة والوجود الاجتماعي أهميته للمرید . لهذا طالب القشيري المرید بعدم التطفل على ما هو خارج عن هذه الطائفة . وضرورة سيره وراء أحد الشيوخ ، وانطلاقا من انه لا يمكن فهم حقائق التصوف بدون شيوخه . وبهذا المعنى قال الشبلي "ما ظنك بعلم ، وعلم العلماء فيه تهمة؟" وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن إزالة هذه التهمة من علم المرید بدون شيخ . فهو الذي يقود المرید في

علمه وعمله (معرفة وأديه) وهو الذي يجعل المريد مريدا حقا ،وهو الذي يخرج من دهاليز الطريق من ويعلمه قطع العائق ويحرره من رق الاغيار . فقد اعتبر الصوفية قبول قلب المشايخ للمريد اصدق شهادة على سعادته . وإذا كانت هذه النتيجة نابعة أساسا من هوية الطريق الصوفي ،فإن محدداتها ومعالمها الثقافية كان لابد لها من أن ترتسم بميسم الإسلام . فقد شكل الإسلام بمبادئه وميادينه المتنوعة روافد البحر الصوفي . وجرى إدراك هذه الحقيقة ضمن تقاليد الصوفية بأشكال متباينة صبت في نهاية المطاف بالإقرار العام بضرورة الشيخ وأهميته الجوهرية بالنسبة للمريد . فالجيلاني وعلى سبيل المثال ،ينطلق في تأكيده على أهمية الشيخ ،مما اسماء بجريان العادة التي وضعها الله في الأرض . بمعنى أن يكون فيها شيخ ومريد ،وحاجب ومحجوب ،وتابع ومتبوع من لدن آدم حتى قيام الساعة . فأدم كالتلميذ مع الأستاذ ،والمريد مع الشيخ . وهكذا الحال مع الأنبياء والعلماء . ففي تاريخ الأنبياء مثال عيسى مع الحواريين ،ومحمد مع الصحابة ،والصحابة مع التابعين ،والحسن البصري مع عتبة الغلام ،والسري السقطي مع الجنيد . ووضع التصوف هذه الحصيصة في إحدى القواعد التي صاغها البرنسي في قوله "أخذ العلم والعمل عن المشايخ أتم من أخذه دونهم . فلزمت المشيخة ولاسيما وأن الصحابة أخذوا منه عليه السلام ،وقد أخذ عن جبريل واتبع إشارته في أن يكون عبدا نبيا ،وأخذ التابعون عن الصحابة ،فكان لكل اتباع يختصون به كابن سيرين وابن المسيب والأعرج في أبي هريرة ،وطاووس ووهب ومجاهد لابن عباس" .

ذلك يعني أن أهمية الشيخ وضرورته ليست من اختصاص التصوف فقط ،بل ولها مقوماتها أيضا في كيان الإسلام والوجود التاريخي والثقافي للأمم . أما خصوصيتها في التصوف فتتمظهر من خلال الشروط

التي بلورها التصوف نفسه عن العلاقة الخاصة بين الشيخ والمريد .

فقد نظر الجيلاني ،على سبيل المثال ،إلى هذه العلاقة بمنظار ومعيار الحال وقيمتها في الطريق . فهو ينطلق من انه لا ينبغي للمريد أن ينقطع عن الشيخ حتى يستقل عنه بالوصول إلى ما يجعله حرا في مساعيه الإرادية وأحواله الذوقية . حينذاك يصبح الطريق طريقه الخاص .وعندها تتجلى حقيقة مساره (سلوكه وإرادته) في انبساطه وانقباضه وغناه وفقره . آنذاك ينبغي له أن يقطع العلاقة بالشيخ بحيث يحرم عليه الالتقاء به قصدا . كل ذلك حفظا للحال والاستغناء بالرب . لان الحكم يجمع المريد والشيخ ويسعهما ،والأحوال تفرق بينهما لأنها قدر ،والقدر غيب لأنه فعل الرب . وأفعاله دائمة لا متناهية من تقديم وتأخير ،وتبديل وتغيير ،وولاية وعزل ،وإغناء وإفقار ،وإعزاز وإذلال . أي كل ما يشكل في حصيلته قدر المرء . بهذا يتحول "الغيب" إلى قوة الانقياد التي توحد في مسارها مساعي الصوفية في إدراك وحدة وصراع الشيخ والمريد ،باعتبارها الصلة الفاعلة في حيوية الطريق . لهذا أكد الجيلاني على انه إذا كان لا يتفق اثنان من الأولياء الصوفية في طريق بعد دخولهما ،وهما القدر والفعل ،فكيف يمكن لهذه العلاقة أن تستمر بين الشيخ والمريد وطريقهما مختلفة؟! فالشيخ يسير به إلى جهة ،والمريد إلى أخرى . ومن ثم فقد خولف بين ظهورهما ووجودهما .

بينما شدد السهروردي على الصلة بين الشيخ والمريد باعتبارها الاستمرارية الجوهرية لوحدهما . وهي استمرارية تنبع من وحدة الطريق عبر استكنائه حقائقه في الفناء . ولا تخالف آراء السهروردي هذه ما سبق وأن وضعه الجيلاني . إلا انهما يلتقيان من حيث يفترقا . فالجيلاني يتناول كياني الشيخ والمريد ،والسهروردي يتناول كيان الشيخ والمريد . فعندما يتكلم السهروردي عن سر وصول السالك إلى رتبة المشيخة ،فإنه يشير إلى أن السالك مأمور بسياسة النفس مبتلى

بصفتها . فهو يسلك بصدق المعاملة حتى تطمئن نفسه باعتبارها المقدمة الضرورية لترويضها (أو سياستها) بالأدب . وذلك لان قلب الإنسان و كما يقول السهروردي ومتوسط بين الروح والنفس وله وجهان واحد إلى الروح والآخر إلى النفس . فالقلب يأخذ من الروح ويمد النفس فتطمئن . واطمئنان النفس هو الانتهاء من سياستها . ذلك يعني أيضا انتهاء سلوك المريد وتمكنه من سياسة نفسه . أما القلب باعتباره وسطا بين الروح والنفس ، فإنه يشرأب إلى السياسة (الرياضة) لما فيها من التوجه إلى النفس فتقوم نفوس المريدين والطالبين الصادقين عند الشيخ مقام نفسه لوجود الجنسية في عين النفسية من وجه الوجود ، ولوجود التالف بين الشيخ والمريد من وجه التالف الإلهي . بصيغة أخرى ، وإن بلوغ السالك مرتبة المشيخة لا يعني خلاصة التام من النفس . فالنفس هي الميدان الدائم لاحتكام نيته وإرادته ، وأو حقل اختبار سموه الروحي . ويؤدي هذا الأثر الباقي للنفس إلى التوجه صوب المريدين باعتبارها نفسه . فهي أيضا ميدان تربيته الذاتية ، ولوجود الجنسية في عين النفسية ، وكما يقول السهروردي . إلا أنها جنسية تستند إلى "التالف الإلهي" بين الشيخ والمريد . فهي القوة الوحيدة القادرة على إبداع الفتحة باعتبارها قيمة مطلقة . أي كل ما يجعل من الشيخ بالنسبة للمريد كيانا تتجلى فيه معنوية التخلق بأخلاق الله . وبهذا المعنى يصير المريد جزءا من الشيخ .

وقدم السهروردي لهذا الاستنتاج تنظيرا آخر مبنيا على وجود الصلة الداخلية وتطورها المستمر بين الظاهر والباطن ، والملك والملكوت ، والعقل والبصيرة . ولا يعني إيجاد الصلة هنا سوى البحث عن رمزية العلاقة الحقيقية ، والتي تبقى على الحق استنادا إلى أن كل ما عداه عرضة للزوال . وسبق للتقاليد الصوفية وأن بلورت فكرة العلاقة الجوهرية بين

الملك والملكوت ,وأعطت لها معنى يتجاوز شرطية الوجود الاجتماعي والتاريخي ومتطلباتهما العابرة ,ومن خلال تحويل هذه العلاقة إلى جزء من نظرة شاملة تستند إلى المطلق واطمئنانه الفعال . فالإنسان ,كما يقول السهروردي ,يصير له بالولادة الطبيعية ارتباط بعالم الملك(الطبيعة والمادة) . وبهذه الولادة يصير له أيضا ارتباط بالملكوت (الروح والحقيقة) . أما صرف اليقين إلى الكمال فلا يحصل إلا بهذه الولادة المعنوية . فبها يحصل على ميراث الأنبياء من خلال إعادة ارتباطه بعالم الملكوت . وبدون هذا الارتباط ,وبدون الوصول إلى ميراث الأنبياء , كأنه ما ولد وأن كان على قدر كبير من الفطنة والذكاء . ويتطابق مضمون هذا الارتباط مع مقامات الطريق الصوفي . فهو الطريق الوحيد الذي يوحد حقيقة ونسبة العلاقة الحية بين الملك والملكوت ,ومن ثم بلوغ الكمال على مثال المطلق . فالعقل في حالة كونه يابسا من نور الشرع ,ومن حيث توقفه على براهين الملك لا يدخل الملكوت ,كما يقول السهروردي . فالملك ظاهر والملكوت باطنه ,والعقل لسان الروح والبصيرة قلب الروح ,واللسان ترجمان القلب وما ينطق به معلوم عند القلب . لهذا وقف أصحاب العقول مع مجرد العقول وأسبل دونهم الحجاب لوقوفهم مع الترجمان و حرمانهم غاية التبيان . بينما طريق السالك من مريد وشيخ هو طريق إزالة حجاب الظواهر وحجاب القلب أيضا ,وأوما دعتة تقاليد التصوف بالحجاب الظلماني والحجاب النوراني . ولا يمكن إتمام هذا المسار في دقائقه الشائكة دون الشيخ . فهو الأب المعنوي الذي يكون في المريد كمون الصوفي . وعلى قدر إمداده المريدين بعناصر الولادة المعنوية يكون أبا . لهذا كان منهم من هو كثير النسل ومنهم قليله ,ومنهم من عدم منه .

أما ابن عربي فقد أعطى لعلاقة الشيخ بالمريد طابعا أدبيا طرائقيا

انطلاقاً من مقارنته القائلة ، بأن الطبيب لا يعرف الطبيعة إلا بما هي مدبرة للبدن الإنساني خاصة . والعالم يعلم الطبيعة ويعرفها بالملق وأن لم يكن طبيباً . أما الشيخ فإنه قد يجمع بين الأمرين . ولا يعني لك سوى إمكانية الشيخ الجمع بين معرفة طبيعة الإنسان بالصورة المطلقة وكيفية معالجتها بما يوصلها إلى حقيقتها ، والتي دعاها ابن عربي بحظ الشيخوخة من العلم بالله في علاقته بالمريد السالك ، وحفظ الشريعة في العموم وحفظ القلوب ومراعاة الأدب في الخصوص . ففي هذه الوحدة تظهر أهمية الشيخ في علاقته بالمريد . وأن حظ الشيخوخة من العلم بالله هو أن يعرف من الناس موارد حركاتهم ومصادرها ، والعلم بالخواطر مذمومها ومحمودها ، وموضع اللبس الداخل فيها من ظهور الخاطر المذموم في صورة محمودة ، ويعرف الأنفاس والنظرة ويعرف ما لهما وما يحويان عليه من الخير ومن الشر ، ويعرف العلل والأدوية ، ويعرف الأزمنة والسنن والأمكنة والأغذية وما يصلح المزاج وما يفسده ، ويعرف الفرق بين الكشف الحقيقي والكشف الخيالي ، ويعلم التجلي الإلهي ، ويعلم انتقال المريد من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة ، ويعلم متى يترك التحكم في عقله ومتى يصدق المريد خواطره ، ويعلم ما لنفس من الأحكام وما للشيطان من الأحكام ، ويعلم الحجب التي تعصم الإنسان من لقاء الشياطين في قلبه ، ويعلم ما تكنه نفس المريد مما لا يشعر به المريد ، ويفرق للمريد إذا فتح عليه في باطنه بين الفتح الروحاني وبين الفتح الإلهي . ولا يعني هذا العلم الذي يسلسله ابن عربي في علاقة الشيخ بالمريد سوى المعرفة بكل ما له علاقة بالمريد من أقصى أطراف الظاهر حتى أعماق الباطن . أي كل ما يحفظ القلوب ومراعاة الأدب في الخصوص . من هنا تشديده على ما اسماء بحرمة الحق في حرمة الشيخ لأن الشيخ هو حجاب الحق الذي يحفظ

أحوال القلوب على المريدين . اذ "من صحب شيخا يقتدى به ولم يحترمه فعقوبته فقدان وجود الحق في قلبه" كما يقول ابن عربي . لان وجود الحق إنما يكون للأدباء , وإذ "الباب دون غير الأدباء مغلق" . وجعله ذلك يشدد على خطورة مجالسة الشيوخ . وهي فكرة لها مضمونها الخاص في تقاليد التصوف , كما أنها إحدى قيمه الجوهرية في نفس الوقت . فهي تمثل بذاتها المساعي الحية لاستكناه وتذوق حقائق السر الخالد في السمو الأخلاقي , وانطلاقا من أن صيرورة الشيخ في أحواله وانتقاله في المقامات هي قدره وغيبه . فالصوفي عرضة للتحويل ولتغير . وفي هذا إثارة للمريد , وبفعل خصوصية العلاقة بينهما .

فالشيخ يسعى لقطع علاقة المريد بالاشياء لكي يوصله إلى حقيقة العلاقة الواجبة . انه يسعى به إلى صنع علاقة , بل إلى تعليمه كيفية قطعها . انه كالشفرة لا تفعل إلا ما تقطع , وكالزمن لا يسري إلا على ما هو عرضة للزوال . وفي نفس الوقت هو "نائب الحق" ومجمع علائم التخلق بأخلاق الله . ومع ذلك له فردانيته , والتي لا يتشابه فيها شيخان . ولا يعني ذلك سوى التشبه بالمطلق , أو التجلي الواقعي له . فالمطلق لا متناه في تجلياته , ولا يخضع لتقييد وتقييد . ويتخذ في نفس الوقت صبغ الجميل في "القبيح" , والنعمة في "البلاء" والخير في "الشر" , بحيث جعل من جمعها في الشيخ مصدر خطورته , لأنه يصبح مثار إشكاليات لا تحصى , وبينما الطريق في إرادة المريد يستلزم أولا وقبل كل شئ عدم الجهل به . وهو أمر غير ممكن بدون الشيخ .

إن هذا التناقض الحي دليل على وعورة الطريق , والتي وضعتها تقاليد التصوف فيما اسمته بأسرار التجليات وتجليات الأسرار . فالشيخ هو التجلي المؤنسن للأسرار وهو سر المطلق في وجوده . فالشيخ هو الطريق . وللطريق قوانينه . وفي هذه العقدة المتجانسة تنعكس جوهرية وحيوية الفكرة الصوفية عن حاجة المريد للشيخ الكامل . وعندما يقول

المتصوفة "تجنّب البوني وأشكاله ،ووافق خير النساج وأمثاله" ،فانهم لم يقصدوا بذلك "تبديع" البوني وأمثاله ،ولا تحقيق النساج وأمثاله ،بل دعوا الى تجنّب خطر الانحراف في بحار الصوفية لمن لم يمتحن في ميادين الإرادة وأسرارها الكبرى . إذ الطريق سلوك ،والسلوك لا يعرف الوقوف والانتظار لأنه حركة دائمة . وإذا كانت هذه العملية تتضمن على كل إمكانيات الأفعال ،فإن تنفيذها متوقف على كيفية جلوة مرآة القلب ،وعلى كيفية إيجاد النسبة الحقة لصقلها الكامل . إذ لكل فعل صداه اللامتناهي ،ولكل رنين معناه . وهي الحصيلة التي تخلق في استمرارها عالم الصوفي . فإيجاد النسبة الحقة هو تجسيدها في الذات بوصفه أسلوباً لأنسنة المطلق . وإذا كان من الصعب على المرء الإدراك المسبق لنتائج سلوكه وفعله الأول باعتباره غيباً ،فإن مساعيه العملية تتأرجح بين الحيرة واليقين ،باعتبارهما قطبي الوجود الصوفي . وهما قطبان يقطعهما المريد في إرادته ،ويقطعهما الصوفي في علمه وعمله ،ويقطعهما العارف في مقاماته وأحواله من أجل اكتشاف هوية الأنا الحقة باعتبارها استظهاراً للحق .

ولم يترك الصوفية هذه العملية المعقدة أسيرة السلوك العفوي الفردي ،بل أخضعوها بفعل تعمق وتسامي تجاربهم المتنوعة ،إلى آداب هي قوانين وقواعد لتربية المريد . وتمثلوها من "قوانين وقواعد" الوجود نفسه . فأدب المريد هو أدب الشيخ كما أن أدب الشيخ هو أدب المريد . لكن لا بمعنى وجوده كقواعد ثابتة ،بل كعلاقة لكيفية قطع العلائق ،ولأن الطريق يبني على فراغ القلب ،وكما يقول الشبلي . لهذا كان يقول للحصري في ابتداء أمره "إن خطر ببالك من الجمعة إلى الجمعة الثانية التي تأتينني بها ،وغير الله فحرام عليك أن تحضرني" ! ذلك يعني أن أدب المريد هو ما يريده الشيخ ،بينما أدب الشيخ هو أدب تسوية

الإرادة ، وأو أن أدب المريد هو الأدب المنفي ، وبينما أدب الشيخ هو أدب التجلي الدائم للفناء والبقاء . وهي عملية تستمد مقوماتها في أدب المريد من تربية الشيخ له ، وفي حين تتجلى في تجارب الشيوخ بوصفها أسرارهم ومصائرهم . من هنا خطورتها . وفي خروجها عن مألوف العادة في السلوك والأدب . من هنا احتلال أدب المريدين لموقعه الخاص في سلسلة الطريق ، وكذلك ضمن أدب المريد مع الشيخ وأدب الشيخ مع المريد .

إن أدب المريد هو المقدمة الضرورية للأدب الصوفي . أنه يساهم "بإخضاع" العناصر العملية للفكر الصوفي بالشكل الذي تساعد المريد على تجاوز عتبة الإرادة . بعبارة أخرى ، وإن "استقلالية" أدب المريد هي درجة في سلم الانتقال من أدب العوام إلى أدب الخواص . أي كل ما يرافق سمو العالم الصوفي وترقيته في مجرى تجاوز ما أسموه بمقامات التوحيد . لهذا لم يشغل الصوفية الأوائل أنفسهم بتدقيق "منظومة" أدب المريدين إلا في الإطار الذي يساهم في تقوية الإرادة . فعندما تطرقوا إلى أدب المريدين ، وأجاب كل منهم على قدر حاله . ولا غرابة في أن تجتمع آراؤهم الأولى حول العلاقة بين الحكمة والأدب . فعندما سألوا الجنييد مرة عن سبب مجازاة المريدين للحكايات الصوفية ، أجاب : "الحكايات جند من جنود الله يقوي بها قلوب المريدين" . بينما اعتبر أبو تراب النخشي الحكمة "جند من جنود الله يقوي بها أدب المريدين" . واعتبر يحيى بن معاذ الحكمة "مروحة قلوب المريدين تروح عنها وهج الدنيا" .

غير أن أدب المريدين ، وشأن كل أدب ، ويستلزم في قواعده العملية مستوى معيناً من التقنين . إلا أن تقنين هذه القواعد لم يتخذ في مجرى التصوف معالم شكلية مبيتة ، وبما في ذلك في الحالات التي تحولت به هذه القواعد إلى "قوانين" للطريقة . وذلك لان الطريقة نفسها في قوانينها

وقواعدها ما هي إلا التعبير "المقتن" عن تلقائية التصوف في شيوخه . فعندما وضع القشيري وصاياه الأساسية للمريدين ، فإنه لم يفعل في الواقع إلا على جمع وتعميم تجارب الشيوخ الصوفية السابقين له . وليس من العسير رؤية ذلك في جعله أدب الاستئذان والإذعان للشيخ من جانب المريد مقدمة الأدب والسلوك ، واسلوبا امثل لحفظ عهد الصحة وانتهاء ببلوغ حقيقة الإرادة . أي الابتداء مع المريد بالأدب من اختبار الاختيار حتى إزالة الاختيار (من القلب) . من هنا ترديد القشيري لكلمات شيخه الدقاق "من صحب شيخا من الشيوخ ثم اعترض عليه بقلبه ، ونقض عهد الصحة أوجب عليه التوبة" . من هنا مشاطرة القشيري للحكم القائل بأن تجافي حقوق الشيخ ونقضها لا توبة عنها .

وينطبق هذا أيضا على آراء السهروردي . فقد وضع في مقدمة أدب المريد مع الشيخ قاعدة "سلب الاختيار" الجامعة لطرق التصوف كلها ، وكذلك عدم التصرف بالنفس والمال إلا بمراجعة الشيخ وأمره . وهي قاعدة طالبت المريد أن يكون كالميت بين يدي غاسله . كما طالب المريد في آدابه مع الشيخ أن يلزم الصمت ولا يقول شيئا بحضرته بما في ذلك حسن الكلام إلا إذا استأمره الشيخ بذلك . وصور هذه العلاقة بالصيغة التي يظهر فيها المريد في حضرة الشيخ كمن هو قاعد على ساحل ينتظر رزقا يساق إليه . وانطلق السهروردي في حكمه هذا من أن التطلع إلى الاستماع من الشيخ كرزق له يحقق مقام الإرادة على عكس القول ، فهو يرده من مقام الطلب والاستزادة إلى مقام إثبات شيء لنفسه . وأن هذه العلاقة تستلزم الانفتاح على الشيخ بمبادئته بما يريد على كل ما ييهم عليه ويحتاج إلى كشف ، ولأن الشيخ لا ينطق إلا بالحق ، وهو مستنطق بالحق . فهو لا يرد على سؤال ولا يكشف عن إيهام إلا بتجميع همه وقواه . لهذا "يكون لسانه وقلبه في القول والنطق مأخوذين إلى مهم الوقت من أحوال الطالبين المحتاجين إلى ما يفتح

عليه". وادرج ضمن أدب المريد مع الشيخ السكوت والخمود والجمود حتى يبادئه الشيخ بما له فيه من الصلاح قولاً وفعلاً. وأنه ينبغي للمريد أن لا يحدث نفسه بطلب منزلة فوق منزلة الشيخ، بل يحب للشيخ كل منزلة عالية. بهذا فقط يظهر جوهر المريد في حسن الإرادة. وجعل السهروردي من تعلم وإتقان العبارة مع الشيخ من بين قواعد حسن الأدب، وانطلاقاً من أنه إذا "سكن الوقار القلب علم اللسان كيفية الخطاب". فمن شروط الإرادة إتقان المريد عمارة الظاهر والباطن في الأدب مع الشيخ والثقة التامة به. وأورد حكاية تروي كيف أن شخصاً سأل الجنيد، فأجابه بإجابة اعترض عليها السائل، مما حدا بالجنيد للقول "إن لم تؤمنوا بي فاعتزلوني"! وإذا كانت هذه العبارة تستعيد بحروفها صدى الصوت القرآني في آياته، فإنها تكشف عن ضرورة عمارة الظاهر والباطن في الأدب مع الشيخ وإتقان كيفية الخطاب معه، باعتباره دليلاً على تكون الوقار في قلب المريد. لهذا طالب المريد في آدابه مع الشيخ عدم كتمان شيء من حاله ومن مواهب الحق عنده، استناداً إلى أن عدم الإشارة للشيخ بالصريح يصير على باطنه منه عقدة في الطريق. ولا تنحل إلا بعد البوح بها. وينبغي للمريد هنا أن يراعي خطرات الشيخ في جزئيات الأمور وكلياتها. وأن لا يستقل بوقائعه وكشفه دون مراجعة الشيخ.

إن سلسلة المهمات التي صاغها التصوف، وباعتبارها آداباً للمريد مع الشيخ لا تشذ في أي من جوانبها عما هو سائد في الأدب الصوفي منذ بواكيره الأولى. بمعنى الابتداء بالثقة واليقين بالشيخ والتسليم له كالميت بين يدي غاسله يقلبه كيفما يشاء. ولا يعني ذلك في العرف الصوفي سوى نزع إرادة الأنا العادية (الشرطية) بالشكل الذي يتقابل ويتجانس ويتماشى مع قول وفعل التوبة باعتبارها أول مقامات السائرين، ووانتهاء بمقام استواء الإرادة أو الإرادة الحرة.

وينبع تشابه آراء المتصوفة في آدابهم من انتهاجهم نفس الطريق العام الذي يبتدأ بالتوبة وينتهي بالمحبة ، أي الابتداء من قطع العلائق والتحرر من رق الاغيار والالتهاء بالفناء في التوحيد والبقاء بالحق . و من ثم فإن تنوع آدابهم هو لتنوع الشيوخ وتجاربهم . فقد ترك كل منهم في آدابه آثار تجاربه . فالسهروردي يعكس في آرائه عن أدب المريـد تجربة الارتباط الروحي عبر عقد صلة الباطن . وهي آداب يمكن العثـور عليها عند أشياخ التصوف جميعا ، إلا أن ما يميزها عند السهروردي هو نظامها الفكري . فهو يسلسل في آداب المريـد كل ما يساهم في حل "عقدة الباطن" وتحرره من عقدة الأنا النفسية(العادية) . وطلابه بالتسليم للشيخ والإذعان له ، وكذلك التصريح له بخلاجات نفسه من أجل أن يكون رد الشيخ وإجاباته محققة ومناسبة ، ولأن الشيخ لا يتكلم إلا بما ينطقه الحق . وهي علاقة تؤدي إلى تكوين ما يمكن دعوته بآثار الصدى المتبادل بين الشيخ والمريـد باعتبارها فعلا للحق واستجابة له أيضا . فالشيخ ينقي كلامه من شوب الهوى ، كما يقول السهروردي . فيكون كلامه بالحق من الحق للحق . أما دعوته للسكون أمام الشيخ والاتباع التام له ، فهو أسلوب تحرير الإرادة النفسية عبر تذويبها في إرادة الحق . انه أدب تعليم المريـد كيفية الخطاب . إذ الكلمة فعل . كما أن إفشاء "السـر" للشيخ هو أسلوب تحرير المريـد من رق النفس وعقدة الأنا . إذ لا سرّ مع الشيخ لأنه نائب الحق . والحق يزيل عقدة الباطن . فالشيخ ، كما يقول السهروردي ، هو الكائن الذي تزول به كوامن نفس المريـد ، والحجر الذي تشحذ به إرادة المريـد . فقد يخامر المريـد كـمون الإرادة في النفس ، وقد لا يقدر على استئصال شأفة الكامن فيها . بينما الشيخ قادر على تخليصه من هذا الكـمون ، لأنه لا كـمون في الشيخ . فالحق المراد للمريـد يتبرهن بطريق الشيخ . وان كان فيه هوى للنفس يزول وتنبهراً ساحة المريـد ويتحمل الشيخ ثقل ذلك

لقوة مثاله وصحة إيوائه إلى جانب الحق وكمال معرفته .

ذلك يعني أن أدب المريد مع الشيخ هو الأدب البديل لعلاقة السيد بالمسيود والتابع بالمتبوع . لكنه بديل يسري في العلاقة الروحية لخضوع المريد للشيخ . وهي علاقة لا خضوع فيها ولا سيادة بسبب انحلالها في الأدب . والأدب لا يعرف هوية غير السمو وذلك لارتباطه بمساعي نفي الإرادة ، وإنهاض القلب في طلب الحق .

إن هذه العلاقة المتينة بين الشيخ والمريد هي أسلوب قطع العلائق . فهي لا تستبدل علاقات الارتباط القائمة ، بل تنفيها في وحدة مقامات الطريق . فأدب المريد في علاقته بالشيخ هو أدب تحريره من رق الأغيار بإنهاض قلبه في طلب الحق . لهذا لم يعزل الصوفية أدب المريد بهيئة مستقلة ، بل ربطوه بأدب الشيخ مع المريد . وليس هذا الأدب في جوهره سوى الصفة الأكثر سموا للأول . انه أدب تجاوز حرية الإرادة بامتحانها المتجدد وصقلها الدائم . انه أدب التلقائية الأدبية . فقد قال الجنيد مرة لأصحابه "لو علمت أن صلاة ركعتين أفضل من جلوسي معكم ما جلست عندكم" . ويروي أبو سعيد الخراز حكاية دخوله على أبي جعفر القصاب ، فبات عنده ثم خرج من الرملة إلى بيت المقدس ، فلحقه القصاب وهو يحمل كسيرات من الخبز قائل "اجعني في حلّ ، وإذ كانت هذه في البيت ولم ادر" . وهي شواهد نموذجية تغبر عن آداب الشيوخ تجاه المريدين والأصحاب . وفي حصيلتها تشكل منظومة أدب الشيوخ مع المريدين ، وكما أن حياة كل شيخ مع مريديه هي منظومة أدبه في التعامل معهم . فعندما تناول القشيري ، على سبيل المثال ، أدب الشيخ في علاقته بالمريد ، فإنه انطلق من تقرير أهمية الشيخ في حياة المريد ، وجوهرية موقعه في الطريق والعالم الصوفي . وطالب المريد بالخضوع الكلي في بدء الطريق للشيخ من أجل تصحيح الإرادة ، وكما طالب الشيخ بعدم تجاوزه عن زلات المريد لان ذلك تضییعا لحقوق الله . من

هنا تأكيد على مهمة تحرير المريد من كل شئ ما عدا الحق ومن اجل
الابتداء بتلقيه الأذكار . ووضع مهمة تفريغ القلب في أول شروط صنع
الإرادة . وعلى أساسها يمكن بناء الصرح الأخلاقي الروحي للمريد .
ووضع ايضا مهمة اختيار المريد وتجريه . فإذا شهد قلبه للمريد بصحة
العزم حينئذ يشترط عليه أن يرضى بما يتقبله في هذه الطريقة "من فنون
تصاريق القضاء" . وجعله ذلك يوجب على الشيخ في آدابه مع المريد أن
يحفظ على المريد سره ويكتم عن غيره أمره ويصغر ذلك في عينه .
ووجد في هذه الممارسة اختبارا ، لان المساكنات إليها مكر ، كما يقول
القشيري . عند ذاك يأخذ عليه العهد بان لا ينصرف عن هذه الطريقة بما
يستقبله من الضر والذل والفقر والآلام والأسقام بوصفها امتحانا واختبارا
للإرادة . ثم يأخذ بتلقيه الذكر ويأمره على أن يكون على الطهارة
ويحصنه على أسس الإرادة من غلبة النوم وقلة الأكل ثم الخلوة والعزلة .
وادرج القشيري في وظائف الشيخ و آدابه مع المريد التفرس في قدراته
العملية والعلمية والتعامل معه على ضوءها .

بينما وضع السهروردي في منطلق منظومته عن علاقة الشيخ
بالمريد تحذير شيوخ الطريقة من الوقوع في محنة الابتلاء و"مكر الله" .
واعتبر من أهم الآداب ألا يتعرض الشيخ الصادق للتقدم على قوم
لاستجلاب بواطنهم بلطف الرفق وحسن الكلام محبة الاستتباع له . لان
النفس مجبولة على محبة الشهرة وبينما السلامة في الخمول . وطالب
بمعاملة المريد بالشفقة وألا يتكلم معه بالكلمة إلا وقلبه ناظرا إلى الله و
وألا يتكلم إلا في أصفى أوقاته ، لان الكلمة تقع في سمع المريد كما
تقع الحبة في الأرض . فعند الكلام مع أهل الصدق والإرادة ينبغي أن
يستمد القلب من الله كما يستمد اللسان من الجنان . إضافة لذلك
ينبغي للشيخ أن يعتبر حال المريد ويتفرس فيه "بنور الإيمان وقوة العلم
والمعرفة" بإخضاعه لفحص الشريعة والحقيقة . فهما الوجهان اللذان
يمكنان الشيخ من فهم وتدقيق خلاصة المريد واستمداده لسلوك الطريق

بمعاملة المحبوب . إذ لكل منهما مبادئ ونهايات . ومن أدب الشيخ أن يكون له خلوة خاصة ووقت لا يسعه فيه معاناة الخلق حتى يفيض على جلوته فائدة خلوته . واعتبر السهروردي هذه الممارسة جزءاً من آداب الشيخ مع المريـد ، انطلاقاً من تصوراتـه القائلة بأن الإنسان ذو تركيب مختلف ، فيه تضاد وتغاير ، وقوى تردده بين العالم السفلي والعالم العلوي . إضافة لما فيه من حظ الفتور عن الصبر على صرف الحق بفعل قوى التردد والتغير . كما أن من الطبيعي أن يكون لكل سالك سائر فترة (فتور) . وقد يكون هذا الفتور في صورة عمل ، وتارة في عدم الروح في العمل . وإذا كان هذا الفتور في وقت المريدين هو قطع للوقت واسترواح للنفس وركون إلى البطالة ، فأنها ترتبط في حالة الشيخ بانصرافه إلى الخلق . لهذا طالب الشيخ بإخضاع نفسه إلى أدب الجلوة في حماية الخلوة ، والجلوة في مزيد الخلوة . أي أن يجلي ذاته بين أصحابه واتباعه من استزادة الخلوة طلباً للجلوة . وبالقدر الذي طالب السهروردي المريـد بآداب صارمة مع الشيخ ، طالب الشيخ بمثيلها مع المريـد . ولا تعني الصرامة هنا ، كما هو الحال في آداب الصوفية جميعاً ، فرض قواعد إلزامية قاسية ، بقدر ما تعني تلقائية الروح في الاستجابة لمطالب بذل الروح في الأفعال . فعندما يضع السهروردي وعلى سبيل المثال ، أدب التعطف على الأصحاب وقضاء حقوقهم في الصحة والمرض وأن لا يترك حقوقهم اعتماداً على إرادتهم وصدقهم ، باعتباره من أدب الشيوخ تجاه المريدين ، فانه أورد الواقعة التي حكاهـا الجريـري عن نفسه قائلاً بأنه حالما عاد من الحج اخذ بزيارة الجنيد للتسليم عليه من اجل ألا يتعنى الجنيد لزيارته . وحالما رجع إلى البيت ، فاذا بالجنيد يلحقه . عندها قال الجريـري :

- يا سيدي إنما ابتدأت بالسلام عليك لئلا تتعنى إلى هنا!

- يا أبا محمد! هذا حقك ، وذاك فضلك!

وادرّج السهروردي في آداب الشيخ مع المريّد ما اسماء بحسن التخلّق مع أهل الإرادة والطلب مثل النزول إلى حال المريدين من الرفق عليهم والتعطف على الأصحاب والتنزّه عن أموالهم . وإذا رأى من بعض المريدين مكروها فلا يصرّح له بالمكروه بل يكشف عن وجه المذمة مجملا لكي تحصل الفائدة للجميع . وكذلك حفظ أسرار المريدين فيما يكشفون به وأن لا يحقّر في نفس المريّد ما يجده في خلوته من كشف أو سماع أو خطاب ، وأن يواظب في إحياء السنّة في كل ما أمرت به ونذبت وأنكرت وأوجبت .

فأدب الشيخ هو الإطار العام لأدب المريّد والصيغة الأكثر سموا له ، والأساس الشرعي لتقوية أدب الحقيقة . انه بذل الزمن الذي يضحى به الشيخ من أجل إبداع سلسلة الوقت الروحي في كيان وكيونة المتصوف عبر صنع مغريات الوحدة الحقيقية بينه وبين المريّد . بهذا يكون الصوفيّة فقد ربطوا ذاتهم (ككلّ) بذواتهم (كأفراد ومريدين) بالأدب وجعلوا منه القاعدة اللامرئية في "تقنين" مسارهم ، والأساس الذي يستند إليه تفاؤل الوحدة المغربية بين الشيخ والمريّد .

* * *

الباب الثاني

أدب السلوك الصوفي ونظم الروم

الفصل الأول: أدب السلوك الصوفي - أدب الروم

"يا بني اجعل عملك ملحا وأدبك دقيقا"

(رويم)

أبداع الصوفية في علمهم وعملهم ،شأن كل اتجاهات الإبداع الإنساني الكبرى كيانه الخاص . ومن الممكن مقارنة التصوف بمدارس الفكر وأحزاب السياسة ، إلا أن هذه المقارنة تبدأ في الوعي وتنتهي في تأملاته . والتعقيد الملازم لهذه "المقارنة السيئة" لا يقوم فقط في استحالة المطابقة بين نماذج متباينة في صيرورتها وديمومتها ، بل ولعدم جدوى الجهود المضنية لحصر قوة وجاذبية الفراسة الروحية في مقولات التحليل البارد وقواعد المنطق الشكلي . وليس مصادفة أن ينصح الجنيد أتباعه وأصحابه قائلا : "إذا لقيت الفقير فالحقه بالرفق ولا تلقه بالعلم . إن الرفق يؤنسك والعلم يوحشه" . وليس إلا الذهنية السطحية بإمكانها أن تخترع لهذه الفكرة العميقة تفاهة التأويل القائل بمعادة العلم!! إذ لم يضع الجنيد العلم والرفق على طرفي نقيض بقدر ما انه طالب بأولوية الرفق بالملاقة ،وباعتباره اسلوبا لتذويب العلم في العمل وكذلك اسلوبا لاستيعاب حقائق العلم ،باعتباره أحد نماذج الأدب السلوكي دون أن يفرض قواعده على المرء .

ومن الصعب تناول جميع آراء المتصوفة للبرهنة على نموذجهم المتميز في موقفهم ونظراتهم من أدب السلوك . اما تباين صياغتهم للمبادئ الأولية فهي درجات ضرورية للسير في "طريق" الفناء في الحق . ذلك يعني أن تباينهم يقوم في افتراض كل منهم بان المبادئ الأولية لطريقته في السلوك هي الأسهل والافضل لتربية المريد في بلوغ ما أسموه بدرجات التوحيد . وقد تفنن الصوفية في اكتشاف سبلها . فالنقشبندية ، على سبيل المثال ، بنت طريقته على "التعرض والقاء الجذبة المقدمة على السلوك" . وإقرارها بان طريقته تتضمن مبادئ اتباع السنة ومبدأ الجذب المقدم على السلوك ، في حين تقدم الطرق الاخرى السلوك على الجذب . لهذا قالوا عن أنفسهم "بداية الطريقة النقشبندية نهاية الطرق" ! وهناك من جعل العكس أسلوب التربية الصوفية . ولا تناقض ! اذ لم يبحث المتصوفة هنا عن أساس نظري لقناعاتهم أو تنظير عقلي أو تأملي لأطروحاتهم وممارساتهم . بقدر ما حاولوا اكتشاف حقائق المطلق .

فقد مثل الصوفية في آدابهم وحدة التنوع وعكسوا في تمثلهم للوحدة حقائق الكل . وليست هذه الصيغة المجردة سوى تعبير عن الحيوية المتناقضة التي تفترض في كل خطوة حدودا منفية . وجعلهم ذلك ينظرون إلى أدبهم باعتباره "أدب الوقت" . ولم يؤسسوا له بمعايير المصلحة والقوة ، بل بديمومة الروح الأخلاقي . وبهذا نستطيع الحديث عن مستويين في أدبهم : المستوى الثقافي التاريخي والمستوى الروحي الأدبي .

فالأتم تبدع قواعد سلوكها لا لفرط إعجابها بقواعد السلوك ، بل لتحديد حدودها الممكنة . فالوجود يفترض اللانهاية ، ويتكامل في النهائي . أو على الأقل أن النهائي يشكل على الدوام أسلوب الوجود الضروري (الواقعي) . وهي الصيغة الصورية التي يبدعها الخيال المقارن لاستشفاف الوحدة المتناقضة بين النهائي (التاريخي - الثقافي) واللانهاية

(الروحي - المطلق) في أدب السلوك الصوفي .

فقد استمد المتصوفة كثير من حوافز وعيهم الأخلاقي - السلوكي من قيم إسلام الدعوة والرسالة . أي من ذلك الرصيد الذي لم تشوّهه مهارة الجدل ومكر السياسة ومصالح السلطة . ووجد ذلك انعكاسه في مبدأ الزهد والإرادة المجردة ، باعتبارها الكيان اللامرئي الذي يتحكم في كل ما هو موجود . وليس هذا بدوره سوى مبدأ الرجوع إلى المبادئ الأولى في إدراك حقيقة الوجود ومعنى الفعل (الإنساني) .

وإذا كانت آداب الصوفية الأولى قد سارت في نفس أدب السلوك الإسلامي التقليدي ، فالأنه الأسلوب الممكن (الواقعي) لظهور وتبلور الأدب المجرد (الحقيقي) . فقد سلك المتصوفة الأوائل أسلوب ما ينبغي . لكنهم لم تنظروا إلى هذا الأسلوب نظرتهم إلى غاية نهائية . إذ لم يعترفوا إلا بشرعية النفي الأخلاقي . وفي هذه العملية الدائبة المتناقضة تبلورت تقاليد أدبهم الروحي .

فالتصورات الشائعة عن أدب التصوف وقواعد سلوكه تتضمن عناصر متكافئة في خطئها وسطحيتها سواء أيدت أو عارضت ، مدحت أو ذمت ، أقبلت عليه أو أدبرت عنه . وليس ذلك لان التصوف "بحر وقف على ساحله الأنبياء" ، بل ولضرورة رمي قيود النفس في أمواجه والذوبان فيه كذرات من أملاحه . لان تحسس حقائق التصوف يستلزم تذليل شعورية الحس . والمحسوس في التصوف هو سر يصعب التعبير عنه . من هنا تأسيسهم لمبدأ الوجود (والإيجاد) في قطع الطريق والفناء في التوحيد من خلال قواعد الجهل "المعرفي" ، وجعل قواعد التصوف "المجردة" أسلوبا للممارسة الحياتية .

كانت هذه الحصيلة النظرية نتاجا معقدا لتفاعل وتداخل التاريخ والوجدان والمنطق . فقد بحث التصوف عن تآلف منظومي فريد في عالم الإسلام . فأدب السلوك الصوفي هو نتاج لعالم الإسلام ، وفي نفس الوقت نفي لأدب العوام وديانات الأمم . انه الممثل النخبوي لقواعد الحق

(المطلق) في السلوك . مما حدد فاعليته الداخلية وتسامحه الرفيع ومرونته المتسامية وإنسانيته العميقة . لهذا كان من السهل إدانة المتصوفة لأن من الصعب بلوغ مستواهم ، ومن السهل تنفيذ حقائهم لأن من الصعب فهمها . وقد فهم المتصوفة هذا الواقع المتناقض . لكنهم لم يسعوا إلى لحم كسراته ولا إلى تبرير تناقضاته ، بل وضعوا الأمور في نصابها باعتبارها "سنة" الوجود . غير أنهم لم يبنوا هرمية الاستعلاء بل أسسوا لهرمية السمو .

صاغ المتصوفة آدابهم بطريقة اعتبروها نموذجاً مقبلاً عن روح الإسلام . وطابقوا سعيهم التربوي وقواعد سلوكهم بصيغة تتجاوب فيها تعاليم الإسلام وقيمته مع ثلاثية العلم والحال والعمل . فقد انطلق سراج الدين الطوسي في استعراض مقدمات الأدب الصوفي من الآية (يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهلكم نارا) معتبراً إيها تحذيراً ووصاية على ضرورة التربية والأدب والتعلم من أجل وقايتهم . وينطبق هذا أيضاً على استعماله لأراء ابن سيرين والحسن البصري . حيث استشهد بكلمات الأول القائلة بأن "أفضل الآداب وأقربها إلى الله هي معرفة بربريته وعمل بطاعته والحمد على السراء والضراء" ، وكلمات الثاني القائلة "انفع الآداب وأجلها التفقه في الدين فإنه يصرف إليه قلوب المعلمين ، والزهد في الدنيا فإنه يقربك من رب العالمين ، والمعرفة بما لله عليك يحويها كمال الإيمان" . أنه حاول إظهار تقاليد وحدة المعرفة والعمل (ابن سيرين) والتفقه والزهد والمعرفة (الحسن البصري) من خلال آيات قرآنية وأقوال أتباعه . وسارت تقاليد المتصوفة الكتابية بهذا النمط . بحيث أدرج كلا منهم الآيات والاحاديث من خلال بتأويلها وإدغامها في المبادئ العامة عن حد الأدب . فقد اكتفى القشيري بالآية "ما زاغ البصر وما طغى" باعتبارها التمثيل الأعمق لحفظ آداب الحضرة الإلهية ، وبالحديث النبوي "أدبني ربي فأحسن تأديبي" ، في حين استفاد السهروردي في تأويلاته للدرجة التي وضع الآية الآتفة الذكر في أساس نظرية متكاملة عما اسماء بآداب "الحضرة الإلهية لأهل القرب . أما

تركيز السهروردي على الشخصية النبوية المحمدية باعتبارها المثال الإسلامي الأعلى فإنها الصيغة العامة للسنية . الإسلامية النموذجية المقبرة عما أسميته بالنموذج التاريخي . الثقافي ' .

انطلق السهروردي من أن الأدب هو تهذيب الظاهر والباطن . فإذا تهذب ظاهر العبد وباطنه صار صوفيا أدبيا . انه افترض في تكامل الأدب الصوفي تكامل مكارم الأخلاق . ووجد في إمكانية تغيير الأخلاق الأساس "المادي" للتربية الصوفية . فالله كما يقول السهروردي ، خلق الإنسان وهيمه لقبول الصلاح والفساد وجعله أهلا للأدب ومكارم الأخلاق . وان تضمن هذه الأهلية كإمكانية كامنة فيه هي كوجود النخل في النوى . من هنا فان تزكية النفس بالأدب وتديريها بالعقل هو استخراج ما في القوة إلى الفعل . وتعكس هذه المواقف من أدب السلوك تقاليد العقلانية الفلسفية من طبيعة الفضائل . إضافة لذلك أنها تضع الصياغة العقلانية في أساس التنظير العام للتصورات الصوفية عن مغزى وغاية الأدب الصوفي . فالسهروردي لم يقف عند حدود التعامل العقلاني أو القناعة العقلانية لجذلية القوة والفعل ، بل وحاول ربطها بفكرة وحدة فعل الخير والسجية الإنسانية الصالحة . فالأخيرة هي المصدر الأعظم للفعل الإنساني لأنه لا قدرة للإنسان على تكوينها . فهي المادة الجوهرية الكامنة في فعل الخير . ومن ثم فان منبع الأدب هو السجية الصالحة والمنح الإلهية .

بهذا تصبح وحدة التربية والمريد والشيخ جزءا ضروريا من الطريق الذي تتكشف فيه حقائق السجية الإنسانية في تقربها من الحضرة الإلهية . وليس هذا القرب سوى النهاية . اللانهاية التي يفترضها وينفيها طريق الأدب الصوفي . فالأدب الصوفي هو تجلي الحال الصوفي في مجرى تملكه كمالات الأدب . وبما أن الكمالات هي الذرى المضمحلة في السلوك صوب المطلق ، لهذا تنحل تجلياتها حال بلوغها . ولا يجد الصوفي في ذلك سرابا خادعا ، بل حقائقا للوجد الخاطف . وفيما بين السراب

والحقائق ترتفع وعورة الجهد المضني في السير نحو الاعتدال ، وباعتباره القيمة الموحدة لباعث الفعل وأسلوب تجليه .

وبغض النظر عن إبداع التقاليد الصوفية في موقفها من أدب السلوك صيفا عديدة للاعتدال المطلق ، إلا أنها التقت فيما هو أساسي : الإقرار بجذلية النفي الدائم لبلوغ الاعتدال . ومن الممكن رؤية ما في هذه الصياغة من تأثير غير مباشر لفكرة "الوسط الذهبي" أو أوساط الأمور (الفلسفية العقلانية والحياتية الرزينة) . إلا أن هذه العقلانية تفقد مبرراتها الواقعية وأهدافها النهائية في طبيعة التصورات والممارسة الصوفية . والقضية هنا ليس فقط في غياب فاعلية وحوافز المنفعة والمضرة وما شابه ذلك ، بل وفي طبيعة التجربة الفردية للسمو الأخلاقي ، التي تفترض في ضرورة أفعالها معنى المطلق . وما يترتب على ذلك من مذاق خاص لسر اللسان والوجدان . وليس مصادفة أن تدخل المتصوفة في بطون الكلمات القرآنية من أجل استكناء معنى آدابها . فهم لم يبحثوا هنا عن مبرر لممارستهم ، بل عن رنين "ثقافي" يعطي "لأسرارهم" معنى مقبولا . وهي الصيغة التي تجعل من الاعتدال المطلق في الطريق أسلوبا الحال والمثال . فعندما حاول السهروردي على سبيل المثال تصوير النبي محمد باعتباره مجمع الآداب ظاهرا وباطنا ، فهو لم ينطلق من تقاليد الكلمة ، بل من المثال الصوفي لما أسميته بالاعتدال المطلق في سلوك الطريق . ووجد في حديث المعراج أحد نماذجه الملموسة . إذ وجد في ممارسة النبي النموذج الأرقى للنظر والقدم (أو العلم والحال) . فقد جمع النبي في معراجه وحدة النظر والقدم بالصيغة التي جعلته يذلل كل المعوقات التي أعاقته غيره من الأنبياء في سماوات المعراج (الروحي) . ففي مساره ، كما يقول السهروردي ، لم يزل النبي محمد "متجلس حجاله في خفارة أدب حاله حتى طرق حجب السماوات ، فانصبت إليه أقسام القرب انصبابا وانقشعت عنه سحائب الحجب حجابا حجابا ، حتى استقام على صراط (ما زاغ البصر وما طغى) . فمر كالبرق الخاطف إلى مخدع الوصل

واللطائف . وهذه غاية في الأدب ونهاية في الأرب" . فالسهروردي لم يضع الصيغة المحمدية في مقدمة آرائه لأن فكرة المطلق ذاتها لا ترتضي بالمثال الجزئي إلا بوصفه تصويرا لها فقط . إلا أن المثال الجزئي يمكنه أن يتحول إلى مطلق المتجلي باعتباراه النموذج التاريخي الثقافي الذي الهم المتصوفة طابعهم الإسلامي وجوهرهم الإنساني .

إن افتراض المتصوفة وجود "أدب الحضرة الإلهية" أو "أدب القرب" هو النموذج الثقافي - التاريخي للمطلق في وحدة الإسلامي .
الإنساني ، والأنا - الجماعة ، والسر - المعنى . مما جعل من الممكن الحديث عن النبي محمد كمجمع للآداب ظاهرا وباطنا ، ومن الآية (ما زاغ البصر وما طغى) تجليا رمزيا للممارسة . فقد وجد السهروردي في هذه الآية "غامضة" أخبر الله بها عن اعتدال قلبه (النبي محمد) المقدس عن الإعراض والإقبال عما سوى الله . إنها الآية التي تضمنت في جوانحها "انعدام الزيف والطغيان" . فهي تعبر عن اعتدال قلبه وثبوت حاله (الأخلاقي - الوجداني) . إذ لا يعني ما زاغ البصر وما طغى سوى "ثبوت حاله في طرفي الإعراض والإقبال . انه تلقى وتقبل كل ما ورد عليه في مقام القرب بالروح والقلب ، ثم فر منه إليه ، منطويا بفراره في مطاوي انكساره وافتناره لكي لا تنبسط النفس فتطغى . فان الطغيان عند الاستثناء وصف للنفس" . بصيغة أخرى إن سلوك الأدب الصوفي يستلزم الاستقامة التي تفقد أطراف التذبذب والتناقض قيمها المستقلة لتتحول إلى جزء منفي في السير نحو الاعتدال . انه الذويان في الكل الأدبي ، الذي يجعل الفرار منه رجوعا إليه . آنذاك يكف أدب السلوك عن أن يكون فعلا ظاهريا أو باطنيا أو انعكاسا للبصر أو البصيرة ، بل يصبح تعبيرا عن "السرية" التي لا يعرقل وحدتها الوجدانية سوى العقل المنطقي وإلحاحه الجزئي . إذ لا يعني (ما زاغ البصر وما طغى) في ميدان السلوك (النظري - العملي أو الحقائق - الطرائقي) سوى عدم تخلف البصر عن البصيرة (الزيف) وعدم سبق البصر البصيرة (الطغيان) ، فيتجاوز حده ويتعدى مقامه . فلكل مقامه وحده . لهذا استقام البصر مع

البصيرة . فالأدب الصوفي لا يطالب باستقامة البصر مع البصيرة فحسب ، بل والظاهر مع الباطن والقلب مع القالب والنظر مع القدم (أي العلم مع الحال) . انه وجد في تقدم النظر (العلم) على القدم (الحال) طغيانا ، وتخلف القدم عن النظر تقصيرا . وجعل من اعتدال هذه الأحوال المثال الأرقى لكمال القلب (الصوفي) ، باعتباره الحالة التي يصير فيها قلب الصوفي كقلبه ، وقلبه كقلبه ، وظاهره كباطنه ، وباطنه كظاهره ، وبصره كبصيرته ، وبصيرته كبصره . وذلك بمشاهدة الكل بالكل ، وباعتبارها "المغامرة" التي تفرضها مراقبة النفس ، والتي تستلزم الثبات في صفاتها الموجبة في محلها وحسب عبارة التستري .

فالمتصوفة في "تنظيرهم" لأدب السلوك لم ينهمكوا بتوضيحية "الأولية" و"الثانوية" ، الجوهرية والعرضية ، بل بأدب الفعل المتوهج بالسر الروحي للقناعة الذاتية . مما فصح المجال لتنوع هائل في خضم الوحدة . ولكنهم أبقوا مع ذلك على كيان التجربة الفردية كنموذج لتجلي "الاعتدال المطلق" . ووجد التنظير الصوفي لأدب السلوك في أقوال المتصوفة و تجاربهم تأييدا لأطروحاته العامة . فقد قبل السهروردي على سبيل المثال تفسير أبي العباس بن عطاء للآية القرآنية (ما زاع البصر وما طغى) بمعنى انه "لم يره بطغيان يميل ، بل رآه على شروط اعتدال القوى" ، و وجد تأييدا لها أيضا في كلمات أبي محمد الجريري القائل "التسرع إلى استدراك علم الانقطاع وسيلة ، والوقوف على حد الانحسار نجاة ، واللياذ بالهرب من علم الدنو وصلة ، واستقباح ترك الجواب ذخيرة ، والاعتصام من قبول دواعي استماع الخطاب تكلف ، وخوف فوت ما انطوى من فصاحة الفهم في حيز الإقبال مساءة ، والاصغاء إلى تلقي ما ينفصل عن معدنه بعد ، والاستسلام عند التلاقي جراءة ، والانبساط في محل الأنس غرة" . فالمتصوفة لا يقدمون تفسيراً لأرائهم ، ولا يسعون في نفس الوقت إلى حصر تصوراتهم وانطباعاتهم في إطار محدد . لقد اعتبروا كل ما في الوجود عرضة للتغير ، ووجدوا

قيمة الحركة في مغزاها . مما أعطى ذلك لعلمهم وعملهم في أدب السلوك تنوعا هائلا . أما اتجاهيته العامة فتقوم في تجاوز أدب العوام إلى أدب الحق (المطلق) في الشريعة والطريقة والحقيقة ، وفي مكونات الوجود الجوهري للعلم والعمل . ولا يستند هذا التجاوز إلى آلية رد الفعل والتصورات المسبقة عن ضرورة "البديل" ، بقدر ما ينبع من مقوماته الجوهرية كنبع الدمع من العين .

إن سعي الصوفية للفناء في التوحيد هو الصيغة الظاهرية لإبداع وحدة الهم الداخلي ، والذي يضمحل حال بلوغه . ذلك يعني أن أدب المتصوفة الروحي هو أدبهم الجسدي . وبالعكس أيضا . والقضية هنا ليست في تبديل الكلمات والمفاهيم ، بقدر ما أن تقاليد الصوفية ومسماهم النهائي يصب في اتجاه إلغاء وتذليل ثنويات الروح والجسد ، وثنويات الوعي وإشكالياته المدرسية . وبالقدر الذي تشكل ثلاثية الشريعة والطريقة والحقيقة مستويات وثنويات الوعي التاريخي والرمزي ، والديني والماورائي ، فأنها تمثل في نفس الوقت أسلوب تذليل هذه الثنويات .

فالجوهري في هذه الثلاثية ليست القواعد العامة والخاصة ، بل مصدريتها وروحها الداخلية . وفي حالة تطبيق ذلك على أدب السلوك ، فإن الجوهري فيه ليس قواعده العامة بل مصدريته وروحه الداخلية ، أي باعث الحق والتسامي الدائم .

إن تأمل المتصوفة ومعاناتهم الأخلاقية - المعرفية عن خصال الأدب وأساليبه ومكوناته جعلهم يبحثون عن حيثياته المعنوية - الوجدانية فوجدوها في الأدب باعتباره وسيلة السمو الأخلاقي وغايته . وليس مصادفة أن يردد المتصوفة فكرة أن أدب الخدمة أجمل من الخدمة ، لأنهم وجدوا في الأدب أسلوب اضمحلاله في الفعل ، وفي حوافزه الوجدانية وفعاليته المعرفية قيمة كبرى .

لم ينطلق المتصوفة في بناء آرائهم من إدراكهم لأهمية الأدب في سلوك الطريق فحسب ، بل ومن إدراكهم وعورة قواعده أيضا . ففي هذه العورة يكمن معيار وأسلوب شحذ أدب امتلاك الأدب . لهذا أكدوا على أن الأدب هو كمال الأشياء ولا يصفو إلا للأنبياء والصديقين . في حين وجد القشيري حقيقة الأدب في اجتماع خصال الأدب . إلا أنهم لم يقصدوا بالأدب هنا سوى أدب الفعل لا أدب القول .

يعكس هذا التمييز الجوهرى ، والطرائقي في آن واحد تباين أدب الصوفية عن أدب العوام (السائد) ، وتذليل أدب العوام بأدب الحق . فأدب الحق هو الفعل المطلق والصفاء الكامل الذي يتجاوز في مسعاه المعتدل "شروط التطرف" حتى في حالة ممارستها الظاهرية . وتنعكس هنا أيضا فاعلية الروح الصوفي التي تفترض في ممارستها الدائمة نفي التقليدية المتحجرة بتوكيد تلقائية المحبة القلبية من خلال قهر الإرادة وتحريرها . وفي هذا ينعكس استيعابهم المتميز لخصوصية الأدب وطابعه المتعالي .

إن تشديد المتصوفة على أن الأدب أدبان : أدب قول وأدب فعل لا يعني وضع أحدهما بالضد من الآخر ، بقدر ما يظهر أهمية الفعل وجوهريته في الطريق . ويرتبط هذا التشديد بضرورة الفعل كمقدمة للسير في "طريق الحق" . لان أدب الفعل يمنح محبة القلوب ويصرف عنه العيوب ، وكما يقول كلثوم الغساني .

تضمن إقرار الصوفية بدرجات الأدب في آن واحد الاعتراف بتباين المستويات (العوام والخواص) وواقعية وتفاضلية التطور الأخلاقي (الأدبي) . فالمتصوفة لم يبلوروا مبدأ النخبوية الاجتماعية ، بل مبدأ السمو الأدبي . وأسلوبهم في تربية المريد هو أسلوب (وطريق) تذليل الأنا الضيقة باسم المبدأ الأعلى من خلال التجاوز الواقعي (الثقافي) والمثالي (الأخلاقي - المطلق) لأدب العوام . فالمتصوفة لم يضعوا قيودا خارجية في الأدب . وإذا كانت القواعد الأدبية المرعية في سلوك

الطريق تبدو صارمة المظهر ، فلأنها الأسلوب الضروري لتذويبها الذاتي في "القهر" الأدبي . وقد عبّر عنه التستري بقوله "من قهر نفسه بالأدب ، فهو يعبد الله بالإخلاص" . لكن إذا كان قهر النفس بالأدب من مصير العارفين ، فإن تذليله ممكن فقط من خلال "بذل الروح" ، والذي يفترض القيام بتوبة الحقيقة بوصفها مقدمة فعلية للتأدب الشامل . وهي تربية تبتدئ وتنتهي بوحدة العلم والعمل المرنة (اللانهاية) بوصفها أسلوباً لتهديب القلب (الأخلاقي) . فالناس في الأدب ، كما يقول الطوسي على "ثلاث طبقات وهم أهل الدنيا وأكثر آدابهم في الفصاحة والبلاغة وحفظ العلوم وأسمار الملوك وأشعار العرب ومعرفة الصنائع ؛ وأهل الدين وأكثر آدابهم في رياض النفس وتأديب الجوارح وحفظ الحدود وترك الشهوات واجتناب الشبهات وتجريد الطاعات والمصارعة إلى الخيرات ؛ وأهل الخصوصية (المتصوفة) الذين أكثر آدابهم في طهارة القلوب ومراعاة الأسرار والوفاء بالعهود وحفظ الوقت وقلة الالتفات إلى الخواطر والعوارض والبوادي ، واستواء السر مع الإعلان ، وحسن الأدب في موافق الطلب أوقات الحضور والقربة والدنو والوصلة . والقضية هنا كما هو واضح من النص لا تقوم فقط في وضع المتصوفة أنفسهم خارج إطار أهل الدنيا وأهل الدين ، بل وفي طبيعة تعاملهم مع الأدب بشكل عام ، وأدبهم بشكل خاص . والجوهري في أدب التصوف هو طهارة القلوب ومراعاة الأسرار . فهم لا يخضعون في آدابهم لقوى ما خارجية مقننة . انهم يزيلون مفعول وشرعية القوانين الرسمية ليستعيضوا عنها بقواعد الروح الأخلاقي . لهذا قال ذو النون المصري بأن "أدب العارف فوق كل أدب لان معروفة مؤدب قلبه" . فهو لا يخضع إلا لما يمليه عليه قلبه (الصوفي) .

كل ذلك جعل من أدب المتصوفة في مظهره نفياً لقواعد العرف والتقاليد ، وانتهاكاً لقيم وقواعد الشرع . إلا أن هذا التصور هو مجرد انعكاس أيديولوجي "لسوء الأدب" . إذ لا يعني ذلك غياب تقاليد ضابطة وقواعد متحكممة في الأدب الصوفي . وإلا فمن الصعب الحديث

عن أدب بالمعنى الدقيق للكلمة . فالأدب قيد وحول "القهر" الصوفي للنفس من قيود تقليدية إلى معالم الإخلاص القلبى . لهذا وجد المتصوفة في تقييد أنفسهم طريق تحررهم . انهم تتبعوا في ممارستهم مسيرة الحياة نفسها . فوجود الشمس يستلزم مد الكون بأشعتها . وهي العملية التلقائية التي تفترض في كل فعل عين نقيضه ، وتتقبله في الكل . وهي ممارسة تضمنت في ذاتها نفي القيود الظاهرية .

لقد بحث المتصوفة في نموذج أدبهم وقواعده عما يمكنه أن يكون وسيلة رقيهم الأخلاقي . بهذا يكونوا قد افترضوا طريقا خاصا للخير المطلق لا يتعارض في الكثير من سماته مع حقائق الوجود الكبرى . فدخول الطريق الصوفي يستلزم في قواعده الأدبية الإقرار اللساني - الفعلي بالتوبة الحقيقية . وحدد ذلك لدرجة كبيرة الوحدة المتناقضة والحية للسمو الأخلاقي التي "يغزلها" تفاعل التجربة الفردية والسلوك الطرائقي .

* * *

الفصل الثاني: أدب الشريعة والطريقة

"فلتغزل الحقائق وتحاك حلل الرقائق"

ابن عربي

شدد المتصوفة على أن التصوف كله أدب . ولم يقصدوا بذلك قواعد السلوك التقليدي أو العرف الاجتماعي أو حتى أوامر الشرع الفقهية . لقد وجدوا في هذه القواعد والعرف والأوامر آدابا العوام . من هنا قول أبو علي الدقاق "إن العبد يصل بطاعته إلى الجنة ، وبأدبه في طاعته إلى الله" . بصيغة أخرى أن الإنسان العادي يصل إلى الجنة (غايته) بطاعته التي تكلفه بها الشريعة ، بينما يصل الصوفي بأدبه إلى الله . أي أن الإنسان (العادي) يصل إلى الجنة (ملاذه الأخير) عبر التقيد بالطاعات المفروضة (خارجيا) ، بينما يصل الصوفي إلى الله (المطلق) بأدبه التلقائي (باطنيا) . وهو تباين جوهري في الوسائل والغايات .

تطبع هذه الفكرة الجوهرية في أدب التصوف أنفاسه كلها . فإذا كان صرح التصوف يستند على وجود النسبة الحقيقية بين الظاهر والباطن ، فإن تجليها الأدبي التام يفترض انحلال ماحكات الوعي وشرطيات الوجود المقيدة بالتقليد والمصالح العابرة . فالظاهر هو تجلي

الباطن وقيده العلني ، كما أن الباطن هو حصيلة الظاهر وقيده الخفي .
واتفق المتصوفة ، ورغم تباين آرائهم بصدد أولوية الظاهر أو الباطن في
أدب السلوك على ضرورة وحدتهما الداخلية وحركتهما الدائمة .
والخلاف الممكن هنا ينبع أما من أولوية المبادئ العملية في نظام تربية
المريد ، وأما نتيجة لحال الصوفي وأحكامه في درجات التربية . فعندما
اعترض الجنيد تأديبا على أبي حفص بعد أن شاهد ما شاهد من سلوك
أتباعه قائلا :

. لقد أدبت أصحابك أدب السلاطين!

. حسن الأدب في الظاهر عنوان حسن الأدب في الباطن .

لقد طالب الجنيد بحرية الروح الصوفي وتلقائية الأدب القلبي ،
بينما وجد أبو حفص في أدبهم "الملوكي" تجلي الأدب الباطني
(الصوفي) . وهو مثال يعكس إحدى الصيغ التجريبية العابرة ، التي تمثل
في نموذجيتها الاندفاع الصوفي الخفي لتعظيم وحدة الظاهر والباطن . فقد
أجاب ابن عطاء عن استفسار حول معنى قوله "الأدب هو الوقوف مع
المستحبات" ، قائلا : "أن تعامل الله بالأدب سرا وعلنا" . أي تحويل
الخلاف الواقعي والممكن بين السر والعلن إلى حالة منفية في الفعل
الدائم باسم المطلق . ولا تعني هذه الصياغة من حيث جوهرها سوى
إزالة السر والعلن ، أو الظاهر والباطن ككيانات مستقلة . فالإزالة في
عرف التصوف ليست نتيجة لازمة لأدب السلوك ، بل وإحدى مقدماتها
الأساسية ، وذلك لفعاليتها الجوهرية في صقل القلب من "صدأ
الوجود" . من هنا قول بعضهم : الزم الأدب ظاهرا وباطنا . فما أساء
أحد الأدب ظاهرا إلا عوقب ظاهرا ، وما أساء أحد الأدب باطنا إلا
عوقب باطنا . فالمتصوفة لا يعمقون هنا تجاربهم الخاصة فحسب ، بل
وتجارب التربية الأخلاقية ككل . إلا أن منظورهم يتسم برهافة الحس
بفعل الوحدة الداخلية لقواعد السلوك عندهم . ولم يقصدوا بالعقوبة هنا
سوى عرقلة سمو الروح . فكما أن الطريقة تستلزم سمو الروح كذلك

يستلزم سمو الروح سلوك الصوفي في "مقامات اليقين" .

أبدع الصوفية لهذه العملية صيغا عديدة ارتبطت بتباين أحوالهم ، مع أن جوهرها بقي كما هو ، وبوصفه سعيًا لبلوغ حال الفناء في الحق والبقاء به . فالأدب يؤدي هنا دور المرشد الصوفي وشيخ الحقيقة السري . والشيخ هو الناطق بلسان الحق . والحق هو المثال المرئي . اللامرئي ، الذي يكتشفه الصوفي ويتحقق به في مجرى ارتقائه .

فالأدب يمثل هنا دور الملازم الدائم في إدراك جوهر الحقائق الكبرى . وإذا كان الفكر الصوفي قد أبدع في منظوماته العديدة مضامين خاصة لعلاقة الأسماء والصفات والأفعال (الإلهية) فإنه لم يتطرق إليها ضمن تقاليد الجدل الكلامي واجتهادات الفرق ، بل ضمن إطار الكل الأخلاقي وتكامل الذات الإنسانية (الشيخ - القطب) . لقد نقلها إلى عالم السلوك الأدبي باعتباره عالم المثل العليا ، وجعل من هذه المثل معالما لبلوغ الحقيقة في الطريقة . من هنا قول بعضهم على لسان الحق (الله) "من ألزمته القيام مع أسمائي وصفاتي ألزمته الأدب ، ومن كشفت له عن حقيقة ذاتي ألزمته العطب . فاختار أيهما شئت الأدب أو العطب" . ولن يتردد الصوفي أمام هذه المفارقة الحية "لمكر" الحق بسبب إدراكه القيمة العليا للعطب وبفعل إدراكه أهمية الأدب في بلوغه . فأدب الأسماء يمثل معالم التربية المجزأة ، التي تتمثل في تجلياتها العديدة (كالجمال والجلال والعظمة والجبروت والسلام والرازق والمبدع وغيرها) ضرورة الوحدة المتكونة مما دعت المتصوفة ، بتلاشي "رسوم البشرية وحفظ النفس" . أي العملية التي تؤدي إلى أن تتلاشى الآثار بالأنوار مع لمعات نور عظمة الذات وحسب عبارة السهروردي .

وأدى ذلك إلى تباين المتصوفة في شخصياتهم . وما وراء اختلافهم تكمن الوحدة الخفية لكيانهم الخاص . وليس كيانهم الخاص في ميدان الطريقة سوى الإقرار بأولوية الأدب وضرورة التمسك به حسب اقتضاء

الوقت والحال ، وباعتباره وحدة العلم والعمل . من هنا قول يوسف بن الحسين : "بالأدب يفهم العلم ، وبالعلم يصح العمل ، وبالعلم تنال الحكمة ، وبالحكمة يقام الزهد ، وبالزهد تترك الدنيا ، وبترك الدنيا يرغب في الآخرة ، وبالرغبة في الآخرة تنال الرتبة في الدين" . وأعتبر ذو النون المصري انه "إذا خرج المرید عن استعمال الأدب فانه يرجع من حيث جاء" . بينما شدد أبو علي الدقاق على هذه الفكرة بعبارة : "ترك الأدب يوجب الطرد . فمن أساء الأدب على البساط رد إلى الباب ، ومن أساء الأدب رد إلى سياسة الدواب" . فإذا كان عدم التمسك بأدب الطريقة هو عثرة انسداد الطريق ، فلأنه يخلق ، فيما لو استعملنا عبارات المتصوفة ، حجاباً جديدة أمام البصر والبصيرة . بمعنى أن عدم التمسك بقواعد الأدب يؤدي إلى الضياع في متاهات الوجود الزائل . لهذا اعتبر الجنيد أن "من أعان نفسه على هواها فقد أشرك في قتل نفسه ، لان العبودية في ملازمة الأدب ، والطغيان من سوء الأدب" . فالأدب بهذا المعنى يؤدي في الطريقة وظيفته الرابط الحي لخلقاته اللامتناهية .

إن عدم التناهي المجرد هذا يتخذ في تجلياته الملموسة قيم الثقافة السائدة كأسلوب للتعبير عنها . وفي حالة الأدب الصوفي شكلت الشريعة النموذج السائد والأساس الشقافي - العقائدي ، والمحك الوجودي لقواعد السلوك (الصوفي) . فاللغة العربية لم تجد حرجاً في عدم تفريقها بين الأدب (الأخلاقي) والأدب (الفني) ، انطلاقاً من وحدة مصدريهما . فقد كانت الكلمة في التراث الجاهلي مصدر الفعل ، وأدب الكلمة هو سلاح الوجود المادي والمعنوي . بل أن جدل القرآن كان لحد ما عن الكلمة ومغزاها . ومن العبث الآن الانهماك في تتبع جدل اللغويين والمتكلمين عن تباين الأدب والأدب ، ولا تتبع التفريعات التي لا تغني في إثبات وحدتهما . فقد اشتق كل فريق لنفسه طريقه الخاص في البرهنة على صحة آرائه من أجل إقناع النفس والآخرين . ولم يشذ المتصوفة ، باعتبارهم جزءاً من تراث الإسلام ، عن هذه الفكرة . إلا

أنهم لم يهتموا في ماطلات التفرع اللغوي . ولم يهتموا كثيرا بأدب القول . لقد كان جلّ اهتمامهم بأدب الفعل . ومن هنا توازي أدب الشريعة مع أدب السلوك العقائدي والأخلاقي .

ولا يعني ذلك أنهم نظروا إلى الشريعة نظرهم إلى وسيلة ظاهرية . فقد ظل أدب الصوفية في أعماقه أدبا إسلاميا . ولكن لا بالمعنى الفرقي أو المذهبي أو حتى العقائدي ، بل بالمعنى الوجداني - الحقي . لقد نظروا إلى الشريعة بعين الحقيقة . وتحولت نصوص الشريعة المجردة إلى رموز الروح الأخلاقي .

فالعلاقة القائمة بين الشريعة والحقيقة في طريق المتصوفة هي ليست علاقة أطراف سائبة ، بل علاقة الحركة السائرة نحو الحق . وقد عبر القشيري عن نموذج معين في استيعاب هذه العلاقة عندما كتب يقول بان "الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية . فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة غير محصول . فالشريعة جاءت لتكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق . فالشريعة أن تقيده والحقيقة أن تشهد . والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر" . بصيغة أخرى إذا كان محتوى الشريعة يدور حول التزام العبودية ، فإن محور الحقيقة هو مشاهدة الربوبية . وقد ترتب على هذه العلاقة مواقف متباينة في النوازع والغايات ، تجلت فيما دعاه المتصوفة بأداب الشريعة . أما فحوى هذه الآداب فيقوم في إبراز العنصر الأخلاقي لا الفقهي ، الباطني لا الظاهري ، مع الاحتفاظ بهما (الفقهي - الظاهري) .

وضع المتصوفة أدبهم في صلب إدراكهم لخصوصية العلاقة القائمة بين الشريعة والحقيقة ، كما في قول الجلاجلي (الجلال) البصري "التوحيد موجب يوجب الإيمان . فمن لا إيمان له فلا توحيد له . والإيمان موجب يوجب الشريعة ، فمن لا شريعة له فلا إيمان له ولا توحيد . والشريعة

موجب يوجب الأدب ، فمن لا أدب له فلا شريعة له ولا إيمان ولا توحيد" .

إننا نقف هنا أمام مستوى آخر للعلاقة بين التاريخي . الثقافي والحقائقي . فالفكر الإنساني حالما يسعى للبرهنة على إنسانيته ، فإنه سوف يقف بالضرورة أمام معضلاته الثقافية الملموسة . وسوف لن يتعدى مشكلاته فيما لو أراد اكتساب فعالية القناعة وقوة اليقين . وفي هذه العملية المتناقضة يمكنه اكتساب الأبعاد العميقة لتجاوز المحدودية التاريخية للثقافة . وإذا كان المتصوفة في أدبهم يمثلون تقاليد الورع الإسلامي وآدابه ، فانهم تمثلوا في خميرة أفكارهم تجربة الحق الإنساني ومثله المطلقة . وهو أمر يفسر تمثيلهم الخاص للفكر الحر والسمو الروحي وقدرتهم المرنة على توليف التباين الثقافي في وحدة مبدئية متجانسة .

لم يسع المتصوفة في آداب (الشريعة) إلا لمشاهدة الحق (الربوبية) . وليس أدبهم أدب الخنوع لغاية صنمية ، بل أدب الارتقاء الأخلاقي والمعراج الروحي . وبغض النظر عن تشابه عباداتهم مع العبادات الظاهرية للعوام إلا انهما يختلفان في الوسيلة والغاية .

فالتمرس في العبادات "العادية" وتجاوزها إلى "نوافل" الروح أدى إلى صنع تقاليد خاصة في ضبط النفس ورياضتها شكلت في حصيلتها العامة قواعد الأدب الصوفي . فالتصوف بهذا المعنى كله أدب ، وأدبه في رياضة النفس ، أو تسوية الإرادة . وتطلب ذلك التكيف مع العادات واحتوائها من جهة ، وتربية ضبط النفس من جهة أخرى ، وكذلك تثقيفها بالشكل الذي يعي الصوفي فيه نفسه كالماء في المجرى . فإذا كانت الشريعة تستلزم منه القيام في صلاته ، فإنه لا ينظر إلى هذا التكليف في ظاهريته ، بل يبحث فيه عن أسلوب تقوية الإرادة . ويحكى عن ابن الكريني (أستاذ الجنيد) ، أنه أصابته الجنابة ليلة من الليالي ، وكانت عليه مرقعة ثخينة ، فجاء إلى الشط ، وكان برد

شديد ، فحرنت نفسه عن الدخول في الماء لشدة البرد . آنذاك رمى نفسه في الماء مع المرقعة ، ولم يزل يغوص في الماء مع مرقعته ثم خرج من الشط بعد أن اتخذ عهدا على نفسه أن لا ينزعها من بدنه حتى تجف عليه . ويقال انه بقي شهرا مبلا فيها . وتفنن المتصوفة في تربية الإرادة (عند المريد) في العبادات . انهم ألزموه أولا وقبل كل شيء بالعلم بها وبأسرارها . إذ ليس السر في العبادات (الشريعة) سوى حقائقتها الأدبية . آنذاك تتجلى للقلب على قدر ما يستطيعه .

وإذا كان طلب العلم وتعلمه ، ومعرفة الفرائض والسنن والتمسك بها هي المقدمة التي يفرضها على المريد علم الطريق ، فان تربية الإرادة الصوفية وآدابها في الشريعة حددا هذا العلم بالصيغة التي جعلت منه جزءا مكملا للعمل . ففي الطهارة على سبيل المثال ، طالب الصوفية أتباعهم أن يكونوا دهرهم على الطهارة في سفرهم وحضرهم . إلا أن طهارة الصوفية تتعدى حدود الجوارح إلى طهارة القلب (النية ، والإرادة والسر والباطن) . فأدبهم في الوضوء على سبيل المثال هو حضور القلب في غسل الأعضاء . انطلاقا من ان القلب الصوفي هو القلب الخالي من الأعراض والأعواض . انه يستند في أحكامه وأفعاله إلى ذاته . فعندما يهمل المتصوفة متطلبات الجسد ونظافته الخارجية ، فإنهم لم يسعوا للبرهنة على ضرورة موته أو إبراز أولوية الوساخة . لقد حاولوا بهذه الوسيلة إظهار تنفاهات القناعة السطحية بظاهرية الحقائق ، والتعبير عن حقيقة بسيطة تقول بان طهارة القلب الظاهر لا تعبر بالضرورة عن طهارة القلب ، وان طهارة القلب هي القيمة الوحيدة التي ينبغي بلوغها .

ومع ذلك لا يصح القول بإهمال المتصوفة طهارة الجوارح (الجسد) . انهم كشفوا وبرهنوا في ممارسة شيوخهم الكبار عن أدب صارم في تتبع الالتزام الحاذق بمتطلباته وفق تصوراتهم عن معنى الحياة وقيم الوجود وديمومة الكيان الروحي للإنسان . انهم وحدهم فقط من تكلم عن أدب "الحضرة الإلهية" ومارس قواعدها في السر والعلن . ولم يكن بإمكانهم إهمال متطلبات الجسد في مجرى سموه الأخلاقي - المعرفي . وعندما

تكلموا عن ضرورة الطهارة الدائمة في الحضر والسفر ، فانهم لم يعزلوها عن موقفهم من الموت ، لان الموت هو الظل الملازم للإنسان . وان التأهب الدائم لاستقباله ، باعتباره بوابة الوجود الدائم ، يستلزم الطهارة الدائمة . لهذا التزموا بقواعد النظافة للدرجة التي فاقوها أقرانهم من متحلقة الإسلام ومناققيه .

ارتبط التزام المتصوفة بأدب الطهارة الظاهرية بقواعد تربية الإرادة . وأكدت كتب المتصوفة المسجلة لسلوكهم ، على تلك القواعد الصارمة "اللاعقلانية" ، كحملهم الدائم للركوات ، وكرههم كثرة التدليك عند البول ، لأنه ربما يؤدي إلى استرخاء العروق فلا يمسك البول ، في حين أن هناك منهم من يدخل الخلاء مرة واحدة في اليوم يتعود عليها بحيث لا يراه أحد ، وهناك من يعود نفسه بحيث لا يخرج منه الريح إلا في وقت البراز ، بل أن أحب الأشياء إلى المتصوفة ، كما يقول الطوسي "هو النظافة والطهارة وغسل الثوب والمداومة على السواك والنزول عند المياه الجارية والفضاء الواسعة والمساجد التي في الأطراف والخلوة والاعتسال في كل يوم جمعة والرائحة الطيبة" . و أوردت كتب المتصوفة الكثير من النوادر التي تشير إلى التزامهم الشديد بأداب النظافة . إذ يحكى عن أن ذهاب بصر (عمى) أبو عبد الله الرازي المقرئ ، كان بسبب رفضه التمسك برأي الطبيب في عدم الاعتسال بالماء أياما معدودة . إلا انه فضل العمى على ذلك .

إن الاستقصاء الصوفي في الطهارة هو استقصاؤهم في تطهير البواطن . فقد استمر المتصوفة تمثيل تقاليد الإسلام المحمدي في أحكامه الكبرى ، بإزالة الوسائط بين الإنسان والله (كما في كل مدارس الإسلام) ، والتمسك في قواعده الظاهرية ، إلا أن هذا التمسك لم يكن نتاجا للاستيعاب الفقهي ، بل لتلقائية الأدب . ولعل النادرة التي ترويه كتب المتصوفة عن "علم" المتصوفة بأدبهم في التعامل مع "أوامر" الشريعة في مثال شيبان الراعي (الصوفي) مقارنة بأحمد بن

حنبل (الفقيه) تسلط الضوء على هذا الجانب . فهي تحكي كيف أن أحمد بن حنبل كان يوما عند الشافعي فجاء شيبان الراعي فقال أحمد : أريد يا أبا عبد الله أن أنبه هذا على نقصان علمه ليشغل بتحصيل بعض العلوم . فقال الشافعي : لا تفعل! ، فلم يقتنع أحمد ، وسأل أحمد بن حنبل شيبانا السؤال التالي : ما تقول فيمن نسي صلاة من خمس صلوات في اليوم والليلة ولا يدري أي صلاة نسيها ما الواجب عليه ؟ فقال شيبان : يا أحمد هذا قلب غفل عن الله تعالى فالواجب أن يؤدب حتي لا يغفل عن مولاه! فغشي على أحمد ، فلما أفاق قال له الشافعي ألم أقل لك لا تحرك هذا ؟! لقد اصطدمت معرفة ابن حنبل الفقهية بأدب شيبان الصوفي بصدد الفرائض المترتب إنجازها في حالة نسيان المسلم فريضة الصلاة ، باعتبار النسيان من سوء الأدب . ذلك يعني بان العنصر الوجداني المنحل في أدب المتصوفة في العبادات ، استند إلى نظرة شاملة عن خصوصية أدب الشريعة في الطريقة . فما يلزم المريد الصوفي في هذا الأمر هو قطع العلائق كما يقول الجنيد . وهي تربية ارادية تخلق فضاء المطلق بفعل امتلاء علاقة الإنسان تجاه ما هو موجود ، بالجمال والجلال .

تنبع وجدانية الأدب الصوفي من دوام قطع العلائق (بالعالم) وإزالة العوائق (من القلب) بالانتساب إلى المطلق (الله) . ولم يكن بإمكان المتصوفة كما يقول الطوسي ، أن يتخلفوا عن استعمال الأدب ، لأنهم تركوا المكاسب وقطعوا العلائق وانقطعوا إلى الله ونسبوا إلى الله . فالطابع الوجداني متأث من جوهر الممارسة الصوفية . فعندما تكلموا عن مقام الصلاة فإنهم لم يتطرقوا إليها من وجهة النظر الفقهية عن الفرض والواجب واعتقاداً منهم بأنها لا تخلق أدبا روحيا بالمعنى الدقيق للكلمة ، لأنها شأن كل العبادات يمكن أن تتحول إلى عادة تفتقد بفعل التكرار لقوة الوجدان والمعنى .

فالنفى الدائمة الذي يفترضه السلوك الصوفي في أدب الفناء والبقاء

ومستوياته الطرائقية - العملية (المقامات) وتجلياته الوجدانية - الأخلاقية (الأحوال) هو الذي يدرج في مجرى صقل الروح تقاليد العبادات بتحويلها إلى جزء من الكل الأدبي الشرائعي . فقد وجدوا في الصلاة ، على سبيل المثال "مقام الوصلة والدنو ، والهيبة والخنوع ، والخشية والتعظيم ، والوقار والمشاهدة والمراقبة والأسرار والمناجاة مع الله" . وجزأ بعض المتصوفة هذه الفكرة ، أو بصورة أدق حد سنانها الأدبي من خلال ربط الوجدان بالمعاني الكبرى للحروف ، حيث طالب المريـد في أن يكون مصحوب قوله الله : التعظيم مع الألف ، والهيبة مع اللام ، والمراقبة مع الهاء . فتكون كلمة الله في فمه تجل للتعظيم والهيبة والمراقبة ، أو أن تكون هذه الحروف صدى للصلاة العقدية القائمة بينه وبينه الله . بينما أجاب أبو سعيد الخراز عن كيفية الدخول في الصلاة قائلاً : "أن تقبل على الله كإقبالك عليه يوم القيامة ، ووقوفك بين يدي الله ليس بينك وبينه ترجمان ، وهو مقبل عليك وأنت تناجيه" . وقدم المتصوفة صياغة أخرى لهذه العلاقة جعلت من الصلاة كيانا مستقلا ، يتجلى عبر "شعبه" وحدة القلب والعقل والنفس والأركان (الإنسانية) ، باعتبارها كلا واحدا كما في قول أحدهم "أن للصلاة أربع شعب : حضور القلب في المحراب ، وشهود العقل عند الملك الوهاب ، وخشوع القلب بلا ارتياب ، وخضوع الأركان بلا ارتقاب . لان عند حضور القلب رفع الحجاب وعند شهود العقل رفع العتاب ، وعند حضور النفس فتح الأبواب ، وعند خضوع الأركان وجود الثواب . فمن أتى الصلاة بلا حضور القلب فهو مصل لاه ومن أتى الصلاة بلا شهود العقل فهو مصل ساه ، ومن أتى الصلاة بلا خضوع النفس فهو مصل خاطئ ، ومن أتى الصلاة بلا خشوع الأركان فهو مصل جاف ، ومن أتاها كما وصف فهو مصل واف" . إن الصرامة المميزة للأدب الوصفي ، ليست صرامة القهر الخارجي ، بل عدالة الروح الأخلاقي الداعية للاستقامة الداخلية . وقد رفع المتصوفة هذه الاستقامة الداخلية إلى مصاف المبدأ الأعلى ، الذي ينبغي أن يتخلل تعرجات الطريق وانعطافاته الملتوية .

إن تباين آراء المتصوفة في مواقفهم من أساليب الأدب وأشكاله في الشريعة ، هو جزء من الاجتهاد الطرائقي . فالشخصيات الصوفية (الشيوخ) يمكنهم ، على سبيل المثال الاختلاف مع فكرة ابن سالم القائلة بـ"النية بالله ولله ومن الله . والآفات التي تدخل في صلاة العبد بعد النية من العدو ، وهو نصيب العدو . وإن نصيب العدو وإن كثر لا يوازن بالنية التي بالله ولله ومن الله وإن قل" . بينما لا يختلفوا في التشدد تجاه النفس .

ففي مجرى تحديده هوية الصوفية في التقاليد الإسلامية حاول القشيري إظهارهم باعتبارهم الاستمرارية الأرقى في عصرهم "للفصوة المحمدية" ، والنموذج الأعلى في الدين (الأدب) . فإذا كانت الصحابة ، كما يقول القشيري ، هي معظمة الشريعة بعد النبي ، والتابعين بعدهم ثم اتباع التابعين ثم الزهاد ، فإن "أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة" ، أهل التصوف . فقد أجاب الجنيد عندما سئل عن فريضة الصلاة قائلا : "هي قطع العلائق وجمع الهمم والحضور بين يدي الله" . وهي العلاقة التي نعتز عليها في أدب المتصوفة تجاه العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج .

إن سلوك المتصوفة في آدابهم هو سلوك جمع الهم الواحد والذات الإنسانية الموحدة ، التي تضمحل فيها تناقضات الغاية والوسيلة . انهم لم يقدموا في آدابهم وصفة جاهزة للسمو والارتقاء ولا كيفية كشف سر الحقائق وتذوقها . لقد قدموا وحدة الفعل الأخلاقي باعتباره معيارا وبوتقة لصهر الغاية والوسيلة من خلال تحويلهم الهم الواحد إلى وجود الصوفي وكيانه الخاص . وبهذا أصبح الأدب أسلوب تربية الكيان الصوفي وغاية وجوده . ليس لأنه غاية بحد ذاته ، بل لكونه غاية . وسر .

فالصوفي لا يبحث عن غاية مستقلة ، لأنها بالنسبة له سر تتكشف حقيقته على قدر عمق التجربة الفردية للمريد والصوفي . من هنا تحول

الأدب إلى أسلوب تذليل خلاف الغاية والوسيلة في مجرى العملية الدائمة للبقاء في الفناء . بحيث جعل من الممكن البحث الدائم عن معنى الكل في دقائق الأدب . وليس غريبا أن يقول الشبلي يوما لرجل :

. تحسن أن تصوم الأبد ؟

. فكيف الأبد ؟

. تجعل ما بقي من عمرك يوما وتصومه .

بمعنى تجاوز الصوفية في ممارستهم وأحكامهم حدود الفقه ونصوص الشريعة باسم الحق . فهم يعرفون ، كما يقول الطوسي ، مقدار الزكاة ولكنهم يلزمون أنفسهم بالكل . وترتب على ذلك نتيجة جوهريّة تقوم في اضمحلال العبادات التقليدية في آدابهم . وأن آدابهم تجاوز حدود العبادات الباردة . أنهم لم يخضعوا لقانون الفقه ، بل أخضعوا قوانين الفقه لآداب الروح ، بفعل خروجهم عن "أدب" المصلحة .

واستتبع ذلك سمو الأدب الصوفي وألوية الروح على النص فيه . والمتصوفة لم يلزموا أنفسهم بحدود صارمة باستثناء الحدود العامة للأدب وتجلياته الخاصة في ميدان الشريعة . فإذا كانوا جميعا يتفقون على "حجة الإسلام" ، فإنهم تباينوا في الموقف منها . وهو تباين لا يعكس حوافز وأنماط اختلافات الفقه والفقهاء ، بل نماذج الأدب الصوفي . فهناك من حج "حجة الإسلام" وجلس واشتغل بحفظ أوقاته ومراعاة أحواله كسهل التستري والبسطامي والجنيد وغيرهم ، وحجتهم في ذلك أن النبي محمد لم يحج إلا حجة واحدة . وهناك من آثر البقاء في مكة والمجاورة بها لأسباب دينية وتربوية (لفضلها وصعوبته) . وهناك من وجد في الحج أسلوب تربيته الفردية وامتحان توكله الصوفي " ولما قطعوا العلائق وفاقروا الأوطان وهجروا الأخوان وقصدوا بيت الله الحرام ، فقطعوا البوادي والبراري والقفار وبغير حمل نفقة ولا زاد . ولا

سلكوا على الطريق ولا تعلقوا بمصاحبة الرفيق ولا عدوا الأُميال ولا
البرد ، ولا طلبوا المنازل ولا المناهل . . . ولا انتقضى من الحج وطرهم
ولا انقطع عن تلك المشاهد أثرهم" . انهم تفننوا في تأديب الذات
وتشذيب التوكل . ولم يعد للحج التقليدي قيمة كما كان البسطامي
يضع حجرا ويلف حوله ، وأن يشاهد طواف الكعبة حوله . فالحج
الصوفي بصيغته الإسلامية (حجة الإسلام) هو قيمة تأديبية رفيعة المستوى
صيغا عديدة . فاختلاف الأصناف هنا هو رديف لتباين تجاربهم ووحدة
مساعيهم ، كما عبّر عنه إبراهيم الخواص يوما في موقفه من تجربته
بالحج قائلا : "اعرف في البادية تسعة عشر طريقا غير الطريق الذي
يسلكه الناس والقوافل . طريقان ينبت فيهما الذهب والفضة" . انه
يضعنا أمام تجربته الوقتية (الحقيقية) في أبعادها المكانية ، وبحثه عن
طرق في الطريق . ولا يسلك في هذه العملية سلوك الجغرافي ولا سلوك
الفقهي . انه يتجول كسائح الروح أو كباحث عن بلاء القلب . انه لا
يشبه في سلوكه هذا أولئك الذين "طلبوا السلام ولم يتعرضوا للبلاء .
فالجوهري بالنسبة للصوفي في أدبه هو ليس عوارض الوجود ، بل أدب
الروح في مشاهدة معنى الفعل . وقد صور لنا الطوسي الفعل - المعنى
بصورة بليغة حالما تكلم عن بداية ونهاية سلوكهم الأدبي في الحج ،
قائلا : ليس لأسفارهم مدة معلومة . ولا يمشون بالأميال والبرد
والمنازل . فإذا أقامهم الحق قاموا . وإذا سار بهم ساروا . وإذا نزل بهم
نزلوا . فإذا بلغوا الميقات غسلوا أبدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة .
وإذا نزعوا ثيابهم وتجردوا وحلوا العقد وأنزوا وارتدوا ، فذلك نزعوا
عن أسرارهم الغل والحسد ، وحلوا عن قلوبهم عقد الهوى ومحبة
الدنيا" .

وليست هذه المقدمة عن خطوط السلوك الأدبي سوى المقدمة
الصوفية (الفكرية - الفلسفية - العملية) التي تنزع بذاتها نحو الوحدة
الدائمة بين الظاهر والباطن ، بين السر والحقيقة ، و بين الرمز والواقع
في الفعل (أو حقيقة الوقت) . وقدم الطوسي هنا مثالا نموذجيا في

استكناه واستظهار حقيقة الأدب الصوفي في الشريعة (الحج) واتخذ منه الغزالي مصدرا لأفكاره . فمن آدابهم ، كما يقول الطوسي ، "أنهم عندما يقولون لبيك لبيك ، فإنهم بعد ذلك لا يلبن دواعي النفس والشيطان . وعندما ينظرون إلى البيت بأعينهم وقلوبهم ، فإنهم ينظرون إلى صاحبه (الله) . وعندما يتعلقون بالحجر الأسود فإنهم يبايعون الله بإيمانهم . وبعد الصفا لا يعترضون لصفاء قلوبهم . وفي هرولتهم ما بين الصفا والمروة مشاهدة أسرارهم بالفّر من عدوهم ويهريون من متابعة نفوسهم وهوامهم . وان الوصول إلى منى هو التّاهب للقاء مناهم . وان عرفات يقوم في تعرفهم إلى معروفهم . وإذا دفعوا إلى المزدلفة فأدبهم أن يكون في قلوبهم العظمة والإجلال . فإذا دفعوا مع إمامهم جعلوا الدنيا والآخرة وراء ظهورهم . فإذا كسروا الحجارة للرمي . كسروا مع الحجارة ارادات بواطنهم وشهوات أسرارهم ومكمنات هوايتهم . وإذا ذكروا الله عند المشعر الحرام فالأدب أن يكون مصحوبهم تعظيم مشاعرهم وتشريف مشاهدتهم وإعظام حرمتها . وإذا رموا الحجر . رموا بحسن الأدب ملاحظة أعمالهم ومشاهدة أفعالهم . فإذا حلقوا رؤوسهم . فالأدب أن يحلقوا عن بواطنهم حب الشناء والمحمدة . وإذا ذبحوا . فأدبهم أن يذبحوا نفوسهم في نفوسهم . . . "

إن خلاصة الأدب الصوفي تقوم في تعبيره الجزئي عما يمكن دعوته بأدب الكل . فقد سعى المتصوفة في آدابهم إلى التّكامل . فأدبهم الشريعي هو أدب التّكامل والوحدة . وفي حصيلته العامة يؤدي إلى إبداع وحدة الكيان الصوفي لأنه أدب يستند إلى قواعد عامة تشكل في جمعيّتها روح الأدب .

الفصل الثالث : روح الأدب أو أدب الحقيقة

"آليت لا أقبلك و أنت ذو حسب أو نسب"

(النفري)

يتطابق روح الأدب (الصوفي) في جوهره مع وسائل بلوغ حقيقة الكل (المطلق) . وفيما بين هذه الوسائل وحقيقة الكل (الحق) تنحصر آلية التجرد من "شريعة" الأنا الشرطية (التاريخية - الشكافية) و باعتبارها "بذلا للروح" . ولا يعني بذل الروح هنا سوى أسلوب صيرورة الروح الأدبي الصوفي كما قال رويم في مخاطبته المريد : "إذا استطعت بذل الروح فتعال ، وإلا فلا تشتغل بترهات الصوفية"!! ولا يعني بذل الروح في ميدان الأدب سوى التمسك بالقواعد التلقائية - اللامرئية التي تحددها حقيقة الوقت في ظل التمسك الصارم بمنازعة "متطلبات" الحق بالحق . وتباينت تجارب المتصوفة ومواقفهم . إلا أنهم اشتهروا في أدبهم ببذل الروح الذي عادة ما يتخذ في ظاهره صيغة المعاكسة وقلب الموازين العادية . فالأولوية في هذه المعاكسة ليست لمتطلبات الاحتجاج الاجتماعي والسياسي ، بل لمتطلبات الروح الأدبي في مواقفه من العالم وظواهره التقليدية .

فقد تقبل التصوف ظواهر العالم على أنها أشياء عادية . وبني قبوله

هذا على أساس وحدة الكل . مما هشّم جزئيات العالم الخارجي في ذواتهم . انهم بحثوا عن الاستقامة والاعتدال المطلق والثابت اللامرئي في السعي نحو المثال . بحيث أعطى ذلك لرمزية أفعالهم قيمتها الروحية التي تتجاوز شرطية الوعي العادي . فقد حكى عن الجنيد انه رأى رجلاً مصلوباً وقد قطعت يداه ورجلاه ولسانه . وعندما استفسر عن سبب ذلك قيل له كان ديدنه السرقة فقطعت يده في السرقة الأولى والأخرى في الثانية ، فتأبر على السرقة برجليه فقطعتا على التوالي ، فأخذ يسرق بلسانه فقطع لسانه ، واستمر بالسرقة إلى أن آل به القضاء إلى القتل! آنذاك اقترب منه وقبله ، فقبل له :

- تقبل جسد لص مصلوب؟

- إنما أفعل ذلك لثباته!

والقضية هنا ليست فقط في "معقولية" الثبات ، بل وفي نوازع الروح الأدبي (الصوفي) ، الباحث عن أساليب تتجاوزه الحدود التي ينزع إليها وهم العادة والاعتقادات التقليدية . وعند تطبيق هذه الممارسة على قواعد تأديب النفس ، فأنها تؤدي بالضرورة إلى البذل التدريجي للروح ، الملائم لعملية الفناء - البقاء . فقد سافر الرقي على سبيل المثال ، إلى الشام خصيصاً لسماع حكاية أبي بكر الكتاني ، والتي يرويها عن نفسه ، والتي يدور مضمونها حول كيف انه صحب رجلاً وكان على قلبه ثقبلاً فوهب له يوماً كساءاً على أن يزول ما في قلبه ولكن عبثاً . فأخذه يوماً إلى البيت وقال له : "ضع رجلك على خدي!" فأبى الرجل أن يفعل ذلك ، وبعد إلحاح الكتاني عليه فعل ما طلبه منه . آنذاك زال ما كان يجده في قلبه . في حين رد إبراهيم بن أدهم على كلمات رجل أراد أن يفارقه مستفسراً منه إن رأى به عيباً ينبهه عليه ، بعبارة : "أني لم أربك عيباً لأنني لاحظتك بعين الوداد ، فاستحسنيت منك ما رأيته . فسل غيري عن عيبك" . بينما تعبر نادرة الصحة بين أبي علي الرباطي وعبد الله المروزي عن نموذج رفيع المستوى لبذل الروح في

- آدابها . فعندما سأل المروزي أبا علي الرباطي :
- أي أحب إليك ، تكون أنت الأمير أو أنا ؟
- لا بل أنت الأمير .
- وعليك الطاعة
- نعم!

آنذاك أخذ المروزي المخلاة ووضع فيها الزاد وجعلها على ظهره . فإذا قال له الرباطي أعطني أحمله يقول له : أأست أنا الأمير ؟ فعليك الطاعة! وفي إحدى الليالي المطيرة وقف المروزي كل الليل وعليه كساء يقي الرباطي من المطر ، مما جعل الرباطي يردد في نفسه : "ليتنى مت ولم أقل له أنت الأمير!"

لم تقف قواعد بذل الروح الصوفي عند ميدان دون آخر ، ولأن تجلياتها التلقائية تشق لنفسها الطريق في مختلف الميادين التي أثارت اهتمام المتصوفة في "طريقهم إلى الله" . فالتصوفة الفئة الأكثر ولعا واهتماما بخلجات الضمير وانعكاساته الحية في جوارح المرء وكيانه الاجتماعي . ويبرز هذا بوضوح في تفرعاتهم عن آداب السلوك . فقد تناولوا آداب الصحة والطعام والاجتماع والضيافة والعلم والعمل واللباس والسفر والخلوة والعزلة والسماع والوجد وغيرها . وتناولوا كيان الإنسان الداخلي والخارجي . ولم يضعوا في الوقت نفسه قواعد صارمة لأدابهم ، باستثناء قاعدة بذل الروح .

ففي أدابهم في الطعام يمكن أن نرى في آن واحد مثال إبراهيم بن شيبان الذي قال : "منذ ثمانين سنة ما أكلت شيئا بشهوتي" ومثال معروف الكرخي الذي كان يأكل عند كل من يدعوهُ . وعندما قيل له في ذلك ، أجاب : "إنما أنا ضيف أنزل حيث أنزلوني" . بينما طالب أبو سليمان الداراني الصوفي قائلا : "إذا أردت حاجة من حوائج الدنيا

والآخرة فلا تأكل حتى تقضها ، فان الأكل يميت القلب " . وينطبق هذا أيضا على موقفه من أدب اللباس . إذ يحكى عنه أنه لبس يوما قميصا أبيض فقليل له :

- لو لبست قميصا أجود من هذا!

- ليت قلبي في القلوب مثل قميصي في الثياب .

وعندما جاء رجل إلى أبي علي الدقاق ، قائلا : "قطعت إليك شقة طويلة والمقصود لقاءك" ، فأجابه : "يكفيك خطوة واحدة ، لو سافرت عن نفسك" . وعندما سأل أصحاب مشود الدينوري في عيادتهم إياه في مرضه :

- كيف تجددك ؟

- لا أدري ولكن سلوا العلة كيف تجددني ،

- كيف تجد قلبك ؟

- فقدت قلبي منذ ثلاثين سنة!

أما في الواقع فانه لم يفقد سوى روح المعاندة التي تتكبل بها الذات الاجتماعية في خضوعها "الضروري" لمتطلبات الوجود "العابر" . فبذل الروح الصوفي يلضم من خلال "تناقضه" الظاهري ، انسجام عناصره الداخلية في قلادة الأدب . فهو يعبر في معاكساته الواقعية لواقعية "الشريعة" (نمط الحياة) العادية عن أسلوب تعميقه الدائم . ولهذا أصبح من الممكن الأكل بلا شهوة ، أو اعتبار الأكل مميتا للقلب . أما في الحياة الطبيعية ، فان العكس هو الصحيح . إذ الأكل بلا شهوة من علائم المرض ، بينما الأكل يحيي القلب . وهو أمر صحيح من وجهة نظر الوجود الطبيعي ، غير ملزم للوجود الأدبي . ولا يعني ذلك وجود انفصال جوهري لا يمكن لحمة بين متطلبات الوجود الطبيعي والوجود الأدبي (الصوفي) ، بقدر ما أن هذه القضية ليست جوهرية في منظومة

الأدب الصوفي ، وذلك لطابعها العرضي والجزئي في الطريق . فمتطلبات الوجود الطبيعي تشابه في الطريق الصوفي بقايا الصدا الذي ينبغي إزالته ، لأن إزالته تفترض حركة وكذلك يتطلب أدب السلوك حركة النفس في عرضها على نفسها ، أو نفي ذاتها بذاتها .

سعى المتصوفة في آدابهم إلى إخضاع الظاهر للباطن ، والعابر للدائم ، والعرضي للجوهري ، وإلى إيجاد النسبة التي تكف فيها أطراف وثنويات الفعل عن امتلاك قيمة مستقلة في قواعد الأدب . فقد طالب الدقاق اختصار المسافة البعيدة بخطوة واحدة من بذل الروح . في حين وضع الدينوري كشف العلة في مصاف العلة وبذلك حول الإحالة إلى نمط الاستحالة . بينما أصبح فقدان القلب الإجابة الوحيدة لأنه يتملك معنى .

لا يطالب أدب المتصوفة في بذل الروح مقابل فعله سوى لذة المعنى . انه أدب المعنى والبحث عن قيمه الكبرى ، ولا البحث عن قيم المواصلة والتأسي . انه يسعى للبحث عن معنى في كل فعل وعن قيمة وجدانية تحدد بدورها أدبه تجاه كل ما في الوجود . انه الاستدامة المعمقة لاحتواء العالم في الذات . مما جعل منه أدب الوفاء بالبلاء ، وربط العلم بالعمل . لهذا كرهوا كما يقول الجنيد أن يجاوز لسانهم معتقد قلوبهم . في حين قال أبو تراب النخشي "منذ عشرين سنة لا أسأل عن مسألة إلا كانت منازلتي فيها قبل قولي" . وأعطى ذلك للاهتمام بالكلمة قوة تعادل في فعاليتها معنى الفعل . فأوتار الأدب الصوفي تنقطع أمام همجية الضربات اللابالية . إذ ليست الأخيرة سوى انفعال الجسد الخامد . لهذا اتخذ ربط الحقيقة بلسان الحال قيمة دائمة يتعمق محتواها بأدب بذل الروح في الطريق . وبهذا المعنى يمكن فهم مغزى الكلمات التي أطلقها أبو بكر الزقاق عندما قال : "سمعت من الجنيد كلمة في الفناء منذ أربعين سنة هيجتني ، وأنا بعد في غمارها" .

إن روح الأدب الصوفي وكيونوته المتعاطمة في بذل الروح ، هو

التجسيد الأخلاقي لأحد الحلول النموذجية التي أبدعتها ثقافة الإسلام (والثقافة العالمية ككل) في التعامل مع معضلات وتناقضات الوجود الإنساني في سعيه نحو المطلق . وسواء جرى الاقتناع بصحة آرائهم وأحكامهم وسبل بلوغهم إياه أم لا ، فإن مما لا شك فيه إسهامهم الهائل في تعميق الروح الأخلاقي . لقد وضعوا مهمة بلوغ الحقيقة في صلب آدابهم . وليس مصادفة أن يقول أحدهم : " إذا رأيت الفقير قد انحط من الحقيقة إلى العلم ، فاعلم انه قد فسخ عزمه وحل عقده " . وليست هذه الحقيقة سوى حقيقة البذل الدائم ، والتمسك الأدبي بقواعد الروح الأخلاقي في صقلها الدائم للقلب وتسويتها للإرادة . وقد عبر أحد المتصوفة عن هذه العملية قائلا : " لا يصح الفقر للفقير حتى يخرج من الأملاك . فإذا خرج من الأملاك يتولد له جاه من ذلك ، فينبغي أن يبذل جاهه حتى لا يبقى له جاه . فإذا بذل جاهه بقي عليه قوة نفسه فيبذل ذلك لأصحابه بالخدمة " . وحكي عن بنان الحمال انه رأي صوفيا يجمع لقمات بعد النهار لفطوره ليلا ، فأخذه معه وأخذ من الناس الخبز الكثير واللحم والحلوى والفواكه وقدمها له ، فقال الصوفي :

- يا شيخ أنت صاحب شرطة ؟

- لا ، أنا بنان الحمال !

فرمي الأكل بوجهه وقال : " يا صفعان ! هذا الذي تفعله أنت إنما يفعله عندنا صاحب الشرطة لا المشايخ . كل من تقول له هات فيعطيك ما تريد " . لقد أراد المتصوفة في حكايتهم هذه البرهنة على أن قوة العزيمة ليست في جاذبيتها " المادية " بل في حركتها الداخلية لتسوية الإرادة .

وليس هذا التناقض الظاهري سوى النفي الملازم لتسوية الإرادة الذي يتطابق مع مثال الصوفية عن إدراكهم وتجسيدهم لوحدة الظاهر والباطن ، الحقيقة والسر . ففي هذا التناقض تنعكس وحدة الإرادة التي عبرت عنها المتصوفة بصورة بليغة في فكرة " الصوفي كائن بائن " ، أي كائن بجسده ووجوده بين الناس ، بائن عنهم بسره وأفعاله .

ولا يمكن تذليل هذا الخلاف الدائم بين الوجود والسر من أجل صنع الإرادة المتوحدة إلا بأدب قهر النفس . وقد أبدع المتصوفة أسلوبهم العام في مخالفة النفس وشهواتها . حيث وضعوا أدب التوبة في مقدمة آداب الطريق . وليس مصادفة أن يطلق المتصوفة على بداية آدابهم أدب المريدين . غير أن آدابهم هنا ليست جزئية الطابع ، أو عمومية خالصة ، بل تجمع بينهما فيما أسميته بروح الأدب . أنها منظومة متكاملة في محتواها غير مقننة بجوهرها . فالجوهرى فيها هو صنع الإرادة (الحقة) . وقد أدى ذلك إلى صياغة نماذج عديدة يمكن العثور عليها في آدابهم من العبادات حتى العادات وخلجات النفس . ففي الصيام على سبيل المثال ، هناك من يفضل صوم الدهر ، وهناك من يصوم في يوم ويفطر في آخر . وهو تباين يعكس نماذج تربية الإرادة . لهذا قال سهل التستري "إذا شبعتم فاطلبوا الجوع من بلاكم بالشبع ، وإذا جعتم فاطلبوا الشبع من بلاكم بالجوع ، وإلا تماديتم وطغيتم" . إنها التسوية التي تستلزم رؤية وتحسس الأدب في عين نقيضة . غير أن هذه الممارسة الأدبية لتقوية الإرادة مبنية في ذاتها على أساس استيعاب عميق لخصوصية النفس (الإنسانية) أو ما دعاه المتصوفة بجبلية النفس على المؤلفات . فالنفس تتعود حتى على أكثر الأساليب الأدبية "قسوة" وأكثرها رفعة وتساميا . إن ذلك يؤدي بالضرورة إلى التعود الذي يفقد الأدب قيمته الداخلية وحسه الوجداني وتثويره الدائم للروح الأخلاقي .

فالجوهرى في قسوة الإرادة ليس صيرورة أدب القوة (النفسية) بل أدب إرادة المطلق . وقد طالب الطوسي في آداب الصوم أن "لا يجمع بينها (النفس) وبين مألوفاتها وإن كانت عبادة أو طاعة . لان النفس مائلة إلى الحظوظ ، عاجزة عن الحقوق ، مجبولة على المنافرة من الطاعات . فإذا الفت بابا من أبواب العبادات اتهمها أهل المعرفة بها" . إذ انهم أدري ، بمكايدها وخداعها وكما يقول الطوسي . لذا بحثوا في كل فعل وقاعدة عن "مثالب" و"نواقص" ، أو بصورة أدق ، عن عين نقيضة ونقيضها . وشكل ذلك في ميدان الأدب والتربية أسلوب الصناعة

المتينة لليونة - الصلبة ، أو الاستقامة العقدية ، التي تشابه في تركيبها قوة ونصاعة وشفافية الأحجار الكريمة . ولم يطبق المتصوفة هذه الممارسة على علاقة مبادئهم الكبرى فيما بينهم ، بل وعلى حيثيات مبادئهم وقواعدهم . فالصوفي مستعد في آداب الصحبة على بذل كل شيء من أجل إخوانه (المتصوفة) ، ولكنه يرفض التكلف . فعندما تكلف الجنيد لأبي حفص ومريديه ، وقال : "صير أصحابي مثل المخانيث يقدم لهم الألوان" . وفي الوقت الذي يطالب الصوفي بممارسة الفقر ، فإنه يعتبر من طلب الفقر لثواب الفقر مات فقيرا" . وفي أدب الخلوة يعتبر المتصوفة صفة أهل الصفوة ، والعزلة من إمارات الوصلة . في حين قال الجنيد "مكابدة العزلة أيسر من مداراة الخلطة" . وعندما سأل رجل ذو النون المصري ، متى تصلح له العزلة ، أجابه : "إذا قويت على عزلة نفسك" . وفي آداب السفر ، قال إبراهيم الخواص "ما هابني شيء إلا ركبتة" ، وفي آداب الأخذ والعطاء ، قال السري السقطي "أعرف طريقا مختصرا إلى الجنة . لا تسأل أحدا شيئا ، ولا تأخذ من أحد شيئا ، ولا يكون معك شيء تعطي لأحد" . في حين استكمل الجنيد هذه الفكرة بعبارة "لا يصح لأحد الأخذ حتى يكون الإخراج أحب إليه من الأخذ" . بينما قال أبو بكر الزقاق : "ليس السخاء أن يعطي الواحد المعدم ، إنما السخاء أن يعطي المعدم الواحد" .

لا يخضع أدب المتصوفة "لقواعد" جامدة . ففي جوهر هو أدب تجاوز الحدود الظاهرية وتذويبها في بوتقة الأدب الطرائقي . وبهذا المعنى تكف فكرة الحواجز عن أن تمتلك معنى في ذات الصوفي . لهذا قال أبو يعقوب السوسني في آداب السفر : "إن المسافر يحتاج في سفره إلى أربعة أشياء ، علم يسوسه ، وورع يحجزه ، ووجد يحمله ، وخلق يصونه" . أنه بحث عن "أشياء" الباطن . بينما "أشياء" الباطن في العرف الصوفي هي السر المتحكم بحقيقة الفعل . فعندما قال رجل من الصوفية في مجمع : "أنا جانع" رد عليه آخر : "كذبت" ! وعندما قيل للأخير : "لم قلت له ذلك" ؟ أجاب : "لان الجوع سر من أسرار الله ، موضوع في

خزائن من خزائن الله لا يضعه عند من يفشيهِ" . لقد طالبه بأدب الصمت الصوفي والتأمل المعرفي - الأخلاقي للذات السائرة .

فقد رفع الصوفية مبدأ المراقبة (الذاتية) إلى مصاف الأدب الدائم والخلفية التي تنعكس فيها حقائق الوقت و تجليات السر . إلا أن مراقبة النفس عندهم ليست لأجل تلبية احتياجات ومتطلبات عابرة أيا كانت ، بقدر ما تعبر عن فاعلية القيمة الأخلاقية في الكيان الصوفي . فهي ليست قاعدة بالمعنى الشكلي للكلمة ، بل العصب اللامرئي في وجود الصوفي . فالصوفي لا يقف عند حدود المراجعة النقدية وعتبات التقويم القسري . فالمتصوفة لا يعترفون ولا يشجعون قيم القيادة - القاعدة ولا مؤسساتها ، بل جعلوا من مهمة التفتيش الذاتي جزءاً من العملية الدائبة لنفي الرذيلة ، باعتبارها أسلوباً لتسوية الإرادة وضرورة الهمّ الموحد . مما أدى بالضرورة إلى أن يتحول الأدب إلى وسيلة إزالة "الصدأ" الاجتماعي وقناعاته التقليدية . لقد وضعوا في كفتي فردية الأدب عناصر الاستقلال (الفكري - الوجداني) والقناعة الذاتية (اليقينية) . وإذا كانت الاستقلالية الصوفية تستمد مقوماتها من خصوصية الطريق الصوفي وارتباطها بغاياته القصوى ، فإن تجلياتها في آدابهم لم تكن محاربة قواعد الأدب . لأن معاكستهم لقواعد الأدب السائدة هو مجرد تجاوز لها في طريق تربية الإرادة . فقد قال ذو النون المصري في أدب الصبغة : "لا تصحب مع الله إلا بالموافقة ، ولا مع الخلق إلا بالمناصحة ، ولا مع النفس إلا بالمخالفة ، ولا مع الشيطان إلا بالعداوة" . وإلا فالمتصوفة لم يضعوا نصب أعينهم مهمة تذليل حدود الثقافة المعاصرة لهم . بالعكس! انهم مثلوا مجارة الرحيق الروحي للسعي الإنساني في توجيهه صوب الكمال . إلا أنها مجارة لا يحددها "منطق" الأشياء ، ولا ضرورة العلاقات الخارجية . وفي هذا يكمن سر الأدب الصوفي في تشديده على الطابع الخصوصي وتمايزه عن أدب العوام .

إن تجاوز منطق الأشياء وضرورة العلاقات الخارجية ، يستند في

الأدب الصوفي إلى وعي الصلة الداخلية الطبيعية والاجتماعية وتذليلها (نفيها) في الممارسة باسم المثال . فللضرورة مقوماتها في الحاجة أكثر مما في القيمة . وللمثال مقوماته في النتائج - القيمة أكثر مما في الحاجة المباشرة . فعندما قال رجل لسهل التستري : "إني أريد أن أصحبك" فأجابه سهل : "إذا مات أحدنا فمن يصحب الباقي ؟ فأجابه الأول : الله ! ، فرد عليه التستري : "فليصحبه الآن!" .

ومن هنا تجاوزهم لقواعد السلوك الأدبي التقليدي وتقديمهم روح الأدب . إذ للأدب الصوفي روحه الخاص . فقد كان الشبلي يوصي أبا العباس الدامغانى بالخلوة قائلا : الزم الوحدة وامح اسمك من القوم واستقبل الجدار حتى الموت" . وان يجيب أبو علي الروذباري على رجل سألته عن عزمه على السفر ، قائلا : "يا فتى كانوا لا يجتمعون على موعد ولا يفترقون على المشورة" . وعندما سألوا روم عن أدب المسافرين ، أجاب : "لا يجاوز همهم قدمه ، وحيث ما وقف قلبه يكون منزله" . في حين حذّ أبو الحسن المزين قائلا : "أن يكون كل يوم في منزل ولا يموت إلا بين منزلين" .

فللروح أيضا قوانينها ، وطبقها التصوف مع القناعة الفردية واليقين الحق . لذا كان بإمكان المتصوفة القول بأن العوام يمكنها الاستعانة بتقليد علمائهم ، أما هم فلا يقلدون إلا الحق . وحدد ذلك بالضرورة أهمية التجربة الفردية في الأدب الصوفي ، أو التمسك الصارم بوحدة العلم والعمل ومراقبة دقائق الروح والفعل . إذ يحكى في نوادر الصوفية عن رجل جاء إلى أبي عبد الله أحمد بن يحيى الجلاء وسأله عن مسألة في التوكل ، فلم يجبه . ثم دخل البيت وأخرج إليهم صرة فيها أربع دنانق وقال اشتروا بها شيئا ، ثم أجاب الرجل عن سؤاله . وعندما استفسروه عن ذلك أجاب : "استحيت من الله أن أتكلم في التوكل وعندي أربع دنانق" . ويحكى عن المزين الكبير أنه كان في سفره مع إبراهيم الخواص ، فإذا عقرب يسعى على فخذه ، فقام ليقتلها فمنعه قائلا : "دع

كل شيء مفتقر إلينا ، ولسنا مفتقرين إلى شيء " . وهي الممارسات التي دعاها الخواص قائلًا : " لا يحسن هذا العلم إلا لمن يعبر عن وجدّه وينطق به فعله " .

إن القناعة الجارفة بحقائق التصوف ، التي تلازم صيرورة الإرادة ، تتحول مع ارتقاء المرید إلى كيانات نوعية جديدة (مقامات وأحوال) وتبقى في نفس الوقت هي هي . فالجوع للمریدین رياضة ، وللتائبین تجربة ، وللزهاد سياسة ، وللعارفين مكرمة كما يقول يحيى بن معاذ . وإذا كان من العصب المطابقة فيما بين الرياضة والتجربة والسياسة والمكرمة في عرف وقواعد المنطق العقلي ، فإن هذه الخلافات تضحل في منطق الروح الأخلاقي . إذ ليست هذه الخلافات سوى درجات بذل الروح الأخلاقي وصيغ تجليها في الروح الأدبي (الصوفي) . وبغض النظر عن تباين هذه الصيغ الأدبية في القناعات الفردية إلا أن ما يوحدّها هو ثبات القناعة .

إن أدب القناعة الفردية هو أدب الوقت . وآداب الصوفية في العموم هي آداب الوقت ، أي أدب الروح الأخلاقي ، وليس ردّ الفعل الوجودي . فقد حولوا أدب الوقت من كيانه الوجودي - الموضوعي إلى كيان السمو الأخلاقي - الوجداني . انهم ذوبوه في عملية انتزاع الوجود الشرطي للأنا التاريخية ، وأرجعوا مقومات الفعل الزمني إلى عالم الزمن الأخلاقي - الوجداني . آنذاك لم يعد لل دقائق والساعات والأيام والأشهر والسنين معنى قائما بحد ذاته ، فاستقلالية الزمن من وهم الأحكام الواقعية . وجعلهم ذلك يقولون ، بأن التصوف كله أدب . وأن لكل وقت أدب . لقد ربطوا الوقت والحال والمقام ، أو الكيان الطرائقي - الحقائق للصوفي في وجدانيته الدائمة . من هنا قول النوري "من لم يتأدّب للوقت فوقته مقت" . بينما أجاب بعض الصوفية عندما قيل له : ثوبك مخرق! ، فأجابهم : لكنه من وجه حلال . فقليل له : وهو وسخ! فأجابهم : ولكنه طاهر . ذلك يعني إن أدبهم في اللباس ، كما يقول الطوسي ، هو أن يكونوا مع الوقت . إذا وجدوا الصوف واللباد أو

المرقعة لبسوا . وإذا وجدوا غير ذلك لبسوا . والفقير الصادق أي شيء ما لبس يحسن عليه ، ويكون عليه في جميع ما يلبس الجلالة والمهابة ولا يتكلف ولا يختار" . ويمكن أخذ شخصية السهروردي المقتول مثالا ملموسا لذلك . إذ يحكى عنه بأنه كان ذا هيئة تعبر عن احتقار شديد لكل مظاهر الأبهة الدنيوية . فكان في بعض الأحيان يلبس ثوبا واسعا طويلا وعمامة زاهية الألوان ، وأحيانا كان يبدو على العكس من هذا في ثياب مهلهلة ، بينما كان يكتفي أحيانا بالخرقة الصوفية . وقد روى عنه أحدهم حادثة يقول فيها : "كنت أنا والسهروردي نتمشي في جامع (ميا فارقين) وهو لابس جبة مقصورة مضربة زرقاء وعلى رأسه فوطة طويلة وفي رجله زربول (نعل) ورآني صديق لي فأتى إلى جانبي وقال :
- ما جئت تماشي إلا هذا الخربندا ؟! (الخربندا هو مكاري الحمير بالفارسية)

- اسكت! هذا سيد الوقت شهاب الدين السهروردي!

إن أدب القناعة الفردية هو أدب التجربة الفردية . ولا أعني بفردية الأدب هنا نزعته الانزوائية . رغم أن الانزواء بحد ذاته جزء من منظومة تربية الروح الأخلاقي (تسوية الإرادة) . إلا أنه شأن كل وسائل السمو الأخلاقي تضحل حالما تبرز ، لأنها تفقد استقلاليتها النسبية بفعل ذوبانها في معنى الفعل . لهذا قالوا "الزهد هو الزهد في الزهد" ، و"الصبر هو الفناء في البلوى بلا ظهور شكوى" . وأبداع المتصوفة صيغا جميلة في التعبير عن هذه الظاهرة . إذ يحكى كيف أنقذ الأسد أبو حمزة الخراساني ، وسماع الأخير هاتفًا يقول له : "نجيناك من التلف بالتلف" . وجعله ذلك ينشد :

أهابك أن أبدي إليك الذي أخُففي

وسري يبدي ما يقول له طرفي

نهاني حيائي منك أن أكتم الهوى

وأغنيتني بالفهم عنك من الكشف

وتحبي محبا أنت في الهوى حشفه

وذا عجب كون الحياة مع الحشف

فإذا كان الوعي العقلاني يجد صعوبة في تسجيل هذه الإرهاصة العابرة فلأنه يفتقد إمكانية لضم عناصر الوجدان في سلسلة أحكامه المنطقية . لكن ذلك لا يعني أن التجربة الفردية التي سور الصوفي أسوارها غير قابلة للتحليل المنطقي وعلى العكس! فالعقل يدرك حدودها المنطقية ، وألية فعلها في صيرورة الروح الأدبي . ويدرك بان العزلة على سبيل المثال يمكن أن تؤدي إلى فساد المزاج ، كما يمكنها أن تبدع خيالا خصبا . في حين تفقد العزلة في عالم الصوفية قيودها الأدبية وتتحول إلى هيئة أو مصدر للتناقضات بفعل ما يميز الطريق الصوفي نفسه من سعي للكل . وفي هذه التناقضات تتبلور شخصية الصوفي وتجربته الأدبية . إذ تكف الاجزاء في هذه العملية عن أن تكون أجزاء . لان الطابع الفردي للأدب الصوفي فردي من حيث نموذجيته التجريبية وإمكانياته التعبيرية اللامتناهية عن حقائق الوقت . انه لا يخضع لمعيار يمكنه أن يكون قاعدة مطلقة للسلوك . وقد أدى ذلك الى ظهور مواقف متباينة و"متناقضة" في مظاهرها ، متوحدة في فردانيتها بوصفها تعبيرا تلقائيا عن أدب الوقت والحقيقة . فقد قال الجنيد في شروط الأدب : "إذ صحت المحبة سقطت شروط الأدب" ، في حين قال أبو عثمان الحيري "إذا صحت المحبة تأكدت على المحب ملازمة الأدب" . فعندما مد ابن عطاء رجله يوما بين أصحابه قال : "ترك الأدب بين أهل الأدب أدب" . فالأقوال السابقة تعكس نماذج من التجربة الفردية في التعامل مع قواعد الأدب . غير أن هذه القواعد لا تفرض على الصوفي نمط حياتي مقنن ، بسبب كونها قواعد الروح التلقائي . أو ما دعاه المتصوفة بأدب الوقت . مما أعطى لتجربة الصوفي الفردية طابعا أدبيا عميقا في معاناتها حيثيات صنع الهمّ الموحد .

فالهَمّ الموحد في كينونته الصوفية هو التجلي الأدبي - الأخلاقي

والمعرفي لوحدة الذات في سعيها للتشبه بالحق . أو ما دعاه الصوفية بالتخلق بأخلاق الله . لكن إذا كان التخلق بأخلاق الله هو غط مشاهدة وتذوق الصلة الداخلية بين النسبي والمطلق في السعي نحو الكمال الأخلاقي ، فإنه يتخذ في ميدان الأدب صيغة التجلي العملي للممارسة اليومية ، والتي تكشف عن نواياه ومعالم سره في الطريق . وفي هذه العملية تتجمع وتذوب وتنصهر مكونات الأدب لتتخذ هيئة النفس المتجردة عما سوى الحق . إن أدب الصوفي في مستواه المتفاني هو أدب تقليد الحق (المطلق) . وفي هذا تكمن قيمته النهائية (الثقافية - الإنسانية الدائمة) .

أما في الواقع ، فإن تقليد الحق هو نفي التقليد . ونفي التقليد في أدب المعاملة والمكاشفة (فيما لو استعملنا عبارات الغزالي) ، ما هو إلا صيغة التجرد عن هوى النفس لأجل اشتقاق حقيقة المعنى من "الحق" . فقد كان الجنيد ينزوي تحت الدرج للإجابة عن أسئلة الآخرين . وعندما سئل عن ذلك أجاب ، بأنه يسأل سيده (الله) . وليس هذا الانزواء في الواقع سوى انزواء الحق ، باعتبارها العملية التي تكف فيها قناعات التقليد الفكرية (العقائدية) والاجتماعية - السياسية عن أن تفعل فعلها في مشاهدات الصوفي وتذوقه للحقائق . وقد تعامل الصوفية مع هذه الحالة تعامل الأنبياء مع وحيهم . أي أنهم لم يستمعوا إلا "لنزول الرحمة الإلهية" ، أو الحق المقيد لسلوكه الأدبي . وقد صور الجنيد هذه الحالة في بعض تجلياتها الأدبية قائلا : "تنزل الرحمة على الفقراء (الصوفية) في ثلاثة مواطن ، عند أكلهم الطعام فإنهم لا يأكلون إلا عند فاقة ، وعند مجارة العلم فإنهم لا يتكلمون إلا في أحوال الصديقين والأولياء ، وعند السماع فإنهم لا يسمعون إلا عن حق ولا يقومون إلا بوجد" . وفي موضع آخر قال بأن الصوفية يكرهون أن يتجاوز اللسان معتقد القلب . مما حدد بدوره الصيغة الرفيعة لوحدة الظاهر والباطن في السلوك الأدبي ، التي تضمحل فيها خلافات الحق والحقوق ، الخلق والأخلاق ،

الجسد والروح ، وتناقضات الأنا و الهو ، وكل الكيانات الأخرى المرافقة للصيرورة والزوال ، والوجود والعدم . ومن الممكن العثور على بعض ملامح هذا المستوى الأدبي في الكثير من النوادر الصوفية . فقد سألوا السري السقطي مرة عن الصبر ، فجعل يتكلم فيها ، فدب على رجليه عقرب فجعلت تضربه بإبرتها . فقيل له :

- ألا تدفعها عن نفسك ؟

- استحيي من الله أن أتكلم في حال ثم أخالف ما أعلم فيه .

ومن الممكن رفض هذا الأدب من وجهة نظر "الضرورة الحياتية" و"فقه الجسد" و"العقل الرزين" وما شابه ذلك . إلا أن هذه الاعتبارات في ميزان الأدب الصوفي ليست إلا شظايا النفس لا شعاع الحق . فبالقدر الذي لا يمكن استيعاب حقائق الأدب الصوفي في كلماته ، لا يمكن استكناه دوافعه بمعايير المصلحة . من هنا قول أبو علي الروذباري "علمنا هذا إشارة . فإذا صار عبارة صار خفا" . بيتما تعرى بشر الخافي في يوم شديد البرد وهو ينتفض ، فقيل له :

- يا أبا نصر ما هذا ؟

- ذكرت الفقراء ، إذ ليس لهم شيء ، ولم يكن لي ما أواسيهم به ، فأجبت أن أواسيهم بنفسي !

إذا كان الأدب الصوفي يفترض التمسك بقواعد الحق وتسوية الإرادة ، فإن الروح الأدبي يستلزم تأثره بهما . مما حدد بدوره فاعلية التقيد بالمطلق وأدابه . ففي الوقت الذي يستلزم على سبيل المثال ، تربية المريد وجود الشيخ فأنها تطالبه ببذل الروح الفردي . وفي الوقت الذي يمتلك الشيخ قواعده الخاصة في السلوك ، تتعاش في "ذاكرته" سلسلة الوجود الصوفي في شيوخها وحكمائها ، لهذا كان بإمكان أبي علي الدقاق أن يقول بأنه أخذ الطريق (الصوفي) عن النصرابادي عن الشبلي عن الجنيد عن السري السقطي عن معروف الكرخي عن داود الطائي عن

التابعين ، ويقف عند هذا الحد . وكان بإمكانه أن يربطه في نهاية المطاف بالحق (الله) ، وان لا يقف عند ذلك ، بفعل سيطرة الآن الدائم وحقائق الوقت . من هنا قول الجريري في أدب العزلة عندما سئل عنها : "هي الدخول بين الزحام تمنع شرك أن لا يزاحموك ، وتعزل نفسك عن الأنام ويكون شرك مربوطا بالحق" في حين قال ذو النون المصري "ليس من احتجب عن الخلق بالخلوة كمن احتجب عنهم بالله" . ولا يعني الاحتجاب بالله هنا سوى الظهور بدوافع الحق وغاياته . فأنا لا نعثر على صوفي لم يتحدث عن سعيه للحق . بل يمكن القول بان ما يميز الصوفية عن غيرهم كونهم "السانرون إلى الحق" ، وكونهم "أهل الحق" .

غير أن المتصوفة لم ينهمكوا في جدل "الفرقة الناجية" . أنهم صاغوا مواقفهم عن الخلاص الفردي والجماعي . ولم تتخذ هذه القضية في وعيه وهواجسهم الفكرية والأخلاقية سوى صيغة التمثيل الممكن للمبادئ والقيم المطلقة . فعندما حاول القشيري تحديد العناصر الجوهرية لأهل الخاصة (المتصوفة) فانه أبرز الفكرة القائلة بان عملهم وعلمهم يقوم في "اعتكاف القلب كليا تجاه الحق في الأحوال والهواجس والخواطر" ولكي يصير الصوفي "متحدثا من قبل الحق بتعريف أسرارهِ فيما يجريه من تصاريف أقداره" .

لقد حوّل المتصوفة مفهوم الحق إلى بؤرة وجودهم . وجعلوا منه وسيلة وغاية وجودهم الأدبي - الأخلاقي . بل أنهم أعطوه كل "صلاحياتهم" وبنوا عليه نظرياتهم ومواقفهم من قضايا الفكر والوجود الكبرى . وحاولوا في سعيهم العملي وآدابهم تمثيل الحق واليقين . ومن غير الممكن توقع ميدان آخر لهذه اليقينية غير ميدان الروح الأخلاقي . فهو الإطار الوحيد الذي يمكنه أن يحوي نفسه والمطلق .

لم يوسع المتصوفة في تراث الإسلام إلى صياغة وتعميق مفهوم الحق السياسي ، أو حق القوة ، بل قوة الحق . غير أن ذلك لا يعني غياب

المضمون السياسي في سلوك المتصوفة الأدبي . فهناك مستويات عديدة للاحتجاج والمواقف السياسية الفعالة في الفكر والممارسة الصوفية . وقد فرقوا في سلوكهم بين مستويات الاحتجاج . لان ما يحدد سلوك الصوفي في احتجاجه وفعله السياسي ليس آلية وحوافز رد الفعل الاجتماعية المباشرة (كالثأر والانتقام وحب السلطة أو حتى عدالة التوزيع والمساواة وما شابه ذلك) بل أدب الهيبة النابعة من رؤية الكل . لهذا كان بإمكان المتصوفة سلوك أنماط متنوعة في مواقفهم "السياسية" دون أن يثير ذلك بينهم اتهامات الانحراف والزيغ والضلال وما شابه ذلك .

لقد أخضع المتصوفة مصالح السياسة لقواعد الروح الأدبي ، ولم يخل أدبهم من مقدمات وعناصر الاحتجاج الاجتماعي والسياسي . ويمكن القول بأن أدب المتصوفة هو أدب الاحتجاج . ومن العبث البحث فيه عن " سلبية" السياسة و"خنوع" الإرادة وما شابه ذلك . فالتصوفة لم يبحثوا في قيمهم الأخلاقية ورؤيتهم الشاملة وسعيهم الكلي عن كيان القوة ، بل عن القوة في الذات . وطابقوا بين قوة الذات وبين السر المطلق ، أو الحق المطلق . بهذا المعنى فإن مصدر القوة عندها هو مصدر الحق . فاستيعاب وحدة الكل والسعي للفناء في حقائقه الكبرى لا يولد شرارة الثأر والانتقام ، بل فعل التضحية الدائمة باعتباره وسيلة السمو الأخلاقي . ومن ثم فإن مفاهيم الخنوع والخشوع والهيبة والخوف لا تستند إلى هواجس وأبعاد الكينونة الاجتماعية (الشرطية) . فالجوهرى بالنسبة لهم هو الحقيقة وأدب الوقت . وعن هذا المعنى تشير النادرة المروية عن الدقي عندما قال : "تهت سبعة عشر يوما لم أكل وأشرب . فرأيت من بعيد خيالا فطمعت نفسي . فلما دنوت فإذا أنا بعسكر مع أمير لهم مارين إلى قلزم . فلما رأيت أنهم من الجند أيست نفسي منهم . فعرضوا علي الطعام والماء فلم أكل ولم أشرب . فقال لي أميرهم :

- أنت في حال يحل لك الميتة فلم تمتنع عن طعامنا ؟
- نحن إذا كنا بين الناس بشرط العلم لا نرضى لأنفسنا أن
ننسط إليكم فكيف ننسط عليكم في مثل هذا الوقت ؟ والوقت كله
حقيقة" .

لقد عبر الدقي بالصيغة الرمزية عن تجل رفيع المستوى لحقائق الدب
الصوفي . فما بين التيه والحقيقة يقوم أدب التقيد بالمطلق . وهو أرقى
وأبقى ، وأدق وأشق أنواع الأدب .

* * *

الباب الثالث

الكينونة الإنسانية للوجود الحق

الفصل الأول : النحت الرودي لحقائق الكلا الأخلاقية

"لا يبلغ احد درجة الحقيقة حتى يشهد

فيه الف صديق بانه زنديق"

(الجنيد)

من الصعب خوض المغامرة الخطرة لتعميم وعي الذات النقدي في الثقافة الإسلامية خارج تاريخها النموذجي والذي يمكن صياغته بالعبارة التالية :بدع الفقهاء المتكلمين ، والمتكلمون الفلاسفة ، والفلاسفة معارضيهم ، أما المتصوفة فقد بدعوا أنفسهم! ووراء هذا التبديع كمنت شحنات القوى الإسلامية المتصارعة ومكوناتها الحضارية . فنزوع الاتهام وانتقاداته المباشرة هو أسلوب وعي الذات ، والذي تضمن في ذاته أيضا الصيغة الطبيعية لصيرورة الوعي الثقافي .

فإذا كانت الثقافة الإسلامية في ملامحها الأولى قد أعطت للمعتزلة تسمية الاعتزال ، فأنها لم ترم من وراء غير تقرير رؤيتها المباشرة لما اعتقدته انعزالا عن أعمدة الروح الإسلامي في شخصياته وسننه . وليس مصادفة أن يحوي فعل الاعتزال بذاته على مفارقة المشاركة الفعالة في إدراك الأنا الأخلاقية للوجود الإسلامي في مراحل احتكامها الجدلي أمام العقل والنقل . لهذا لم يعق فعل الاعتزال اندماج مثليه وأتباعه في

الموجة العارمة لتغلغل العقل في مرابط البحث عن علل الأشياء .

ولم يكن ذلك من اختصاص فرقة معينة من فرق الإسلام دون أخرى . وبمجموعها مثلت الاتجاه التاريخي لصيرورة وعي الذات . فقد أغرى حب المعرفة الجميع للدرجة التي لم يكن بإمكان أحدهم أن يقبل في بادئ الأمر بموقع لنفسه غير موقع الناقد الحاكم على ما يجري . مما أبدع في حصيلته البدعة وتبديعها . وبهذا المعنى كان الانتقاد الأهوج (التبديع) الأسلوب الديني - الثقافي لتهدئة النفس .

لم تطرأ هذه النتيجة على بال أبواب الفكر كإكتشاف طارئ ، بل ترعرعت في ثنايا التأمل الواسع للقناعة الراسخة بوجود فوق كل ذي علم عليم . ولم يتعد كيان العليم هذا حدود الإدراك الديني المباشر لقدرة الإنسان مقارنة بالله . وبهذا يكون قد تضمن عناصر الكينونة المؤنسنة للوجود المطلق ، أو صيرورة القناعة القائلة بوجود الحق القائم وراء وفوق احتراب الفرق وخلافاتها . فإذا كان الكلام الإسلامي ، على سبيل المثال قد أفلح في صياغة النماذج المتنوعة لفكرة التقديس كرد فعل على تجسيم الحشوية ، فانهما وُحِدا في ذاتهما تضاد المعرفة الحية . إذ لا يمكن للمعرفة الحية أن تنتزع لنفسها مقامها المناسب في الوجود والوعي الثقافي ، دون أن تنحت في ذاتها حقائق كلها الروحي . وليست حقائق الكل الروحي سوى مجمع القناعات ومتضاداتها واليقينيات ومرادفاتها والشكوك وردودها والفضائل وتقريرها ، والردائل ونفيها . وأسهمت قوى الخلافة في وحدة تياراتها وفرقها المتصارعة في صنع هذا المجمع المتضارب باعتباره محيط وجودها الفعلي . فقد حاول كل منهم حشر تصورات وأحكامه في مرتبة الفرض الواجب ومعارفه على أنها علم الفريضة (فرض العين) ، مما ساهم في إبداع الروح الحضاري الإسلامي و تموجات ألوانه المختلفة . لكن إذا كان للبيان منطقته في اللغة والضمير ، فإن إشكاليته المعرفية تقوم في كيفية كشفه وتعبيره عن الحقائق وتعامله معها .

ومن الممكن القول بان ممارسة "تبديع الذات" والتي أدخلها الصوفية إلى عالم الثقافة الإسلامية هي من بين معالمهم المطلقة . إلا أن ذلك لا يفسر في الواقع سوى جزئيات سلوكهم العملي . فهم لم يدرجوا هذه الممارسة ضمن أهدافهم ، ولم يجعلوها وسيلة ، بل استمدوا مقوماتها من "جوهر وعوارض" الطريق الصوفي ، كمالزمة الورع للورعين . فقد كان الورع الإسلامي في شخصياته المثالية الأسلوب الأول لنقد الذات الأخلاقي . بمعنى تجاوزه الطابع المباشر للإسلام العملي وو من ثم إبداعه في نهاية المطاف القيمة المستقلة للورع . وحالما استند الإسلام العملي بذاته لذاته ، فانه أخذ يخضع المهمات العملية لفحص الضمير بحيث فرض على منطقته بيان الأخلاق اليقينية . وقد تمثل التصوف وعمق هذا الاتجاه الإسلامي الصارم في منظومته العملية - العلمية . وبهذا يكون قد أبدع آلية جديدة لوعي الذات شكلت في جوهرها الإنجاز الأكبر للإسلام الروحي .

فالنماذج النظرية المتنوعة للثقافة الإسلامية أدركت ذاتها خارج ذاتها بتمثيلها موضوعية ووعي الذات ، أما المتصوفة فقد أدركوا ذاتهم بذاتهم . بهذا يكونوا قد تمثلوا ذاتية ووعي الذات . فالنماذج النظرية المتنوعة للثقافة الإسلامية سارت حسب قوانين التاريخ والزمن ، بينما سار التصوف حسب قوانين الروح والحال . لهذا كان بإمكان النماذج الأولى أن تتشبه بكل قشة على أنها يقين ، بينما بحث الصوفية عن عين اليقين وحق اليقين . وفي الوقت الذي أقلقت ذهنية الأوائل شكوك العقل في المعرفة ، فان الصوفية نفوها بيقين الطريق . وإذا كانت الأولى عادة ما تعاني من ازدواجية الفضيلة والرذيلة في القول والفعل ، فان الصوفية لم يروا معيارا حقيقيا لهما خارج وحدة الفناء والبقاء . ولم يتجرأ امرؤ في تاريخ الثقافة الإسلامية أن يقول عن نفسه وأتباعه ما قاله الجنيد "لا يبلغ أحد درجة الحقيقة حتى يشهد فيه ألف صديق بأنه زنديق"!

إن هذه المفارقة البيانية تعكس في أعماقها المتضاربة شهادة الذات المخلصة . فهي لا تسعى لتصليب عودها الأخلاقي في وهج الاتهام المذهبي والعقائدي ، بقدر ما تكشف في تقاليدها العملية عن المغزى العميق لرؤية حقيقة الذات في مستوى نحتها لكلها الروحي . أنها تضع أمام وعي الأنا الصوفية اضمحلالها الحقائق في معارج الطرق (المستويات) . إذ لم يسع الجنيد إلى جمع ما يمكن جمعه من "أنهات" الصديقين على أنه معيار واجب . لقد أراد القول باستحالة المسار الفعلي لبلوغ درجة الحقيقة (الصوفية) دون تذليل درجاتها بما في ذلك ما يتخذ هيئة "الزندقة" في نظر البعض ، مع الاحتفاظ باستقلالية الأنا وتأديبها الدائم . إذ لم يبحث الصوفية هنا عن شهادة لذاتهم . انهم بحثوا عن شهادة ذاتهم في مشاهداتهم . ولم يروا في تقييم الآخرين لهم فضيلة ولا في اتهامهم لهم رذيلة . فهم لم يجدوا في الآخرين مرآة وجودهم الحق ، لأن أسلوب بلوغهم درجة الحقيقة يمر من خلال جلاء قلبهم الأخلاقي (معرفة النفس وتذليل آفاتها) . إلا أن معرفة النفس بالنسبة لهم ليست جزء من منظومات الفكر المجرد أو من تأملات العقل النظري في تصنيفاته العديدة عن قواها وفضائلها ورذائلها ، بل معرفتها العملية من خلال ربط إدراكهم إياها بعملهم . وقد كمن في هذا التوجه القيمة الكبرى للتصوف بفعل ادراجه نوعية المعرفة الجديدة في صلب بناء الكينونة الإنسانية للحق . بهذا يكون الصوفية قد وضعوا مبادئ النحت الروحي للكل الأخلاقي ، باعتباره أسلوب ادراكهم العملي لحقائق الأشياء ، مما أعطى لتفاعلهم مع الحقائق نكهة خاصة في حقيقة المعرفة والعارف .

فالتصوف لا يضع "الحقائق" أمام مريديه وشيوخه وعارفيه على أنها كيانات مستقلة . وعندما صاغ التصوف مبدأ "التعلم من الحي الذي لا يموت" و"محاربة الكتب" والنقل ، فإنه لم يقصد بذلك إسقاط الكلمة وقيمتها أو امتهان الحقائق المكتوبة . فهو أمر لا يتعارض مع لغة الصوفية الرفيعة وإبداعهم الكتابي في الثقافة الإسلامية فحسب ، بل ومع أسلوب

إتقانهم "تكنيك" الذكر بحد ذاته . فالصوفية لم يدعوا إلى بناء علاقة جديدة بالحقائق غير علاقة "إحياؤهم الذاتي" . ولم يجادلوا حول موضوعية أو عندية الأحكام لأنهم وجدوا في هذه الأحكام اجتزاءات لا معنى لها . فالحقائق بالنسبة للتصوف ليست كيانات مستقلة يمكن تلقينها وإعادة إنتاجها . إن حقائق التصوف هو التصوف ذاته ، كما أن حقائق (التصوف) هي معرفة عارفيه . من هنا قول الشبلي "من علامة المعرفة أن يرى نفسه في قبضة العزة وتجري عليه تصاريح القدرة" ، وجعل "من علامة المعرفة المحبة ، لأن من عرفه أحبه" . لان المحبة تتخلل الروح الأخلاقي والمعرفي وتبدعه على مثالها . أو بصورة أدق ، إنها تنحت في ثنائاه هيكل وجودها المتغير بالصيغة التي تعبر في كل فعل عن صلة جديدة بالوحدة والكل . لهذا كان بإمكان أبو سعيد الخراز ، على سبيل المثال ، أن يقول بأنه عرف الله بجمعه بين الضدين! أي رؤية الضد في عين ضده ، أو التقييد في الإطلاق والإطلاق في التقييد ، والمجرد في الملموس والملموس في المجرد ، والكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة . . . إن هذا العمق المعرفي - النفسي والأخلاقي - الميتافيزيقي يعبر عن "نمطية" متسامية في المعرفة من حيث إظهارها طبيعة التعامل الصوفي مع الحقائق . فالجدلية العميقة في كلمات الخراز الأنفة الذكر هي التعبير المكثف عن المتابعة الخفية والمتفاعلة للوحدة في حركتها الدائمة .

فالمتصوفة لا يسربون الفوضى والعبث بل يرهنون حركتهم بأنغام المطلق في أصدائه الروحية . لأنهم لا يربطون وجودهم ووجودهم بشيء غير المطلق . ولا يعطون لأقوالهم وأفعالهم صفة الاحتراف الاجتماعي والسياسي والعقلي (الأيدولوجي) . مما أفرغ مساعيهم من حوافز الأنانية الطبيعية والاجتماعية . وحولهم إلى التيار الذي لا يكتسح في مساره إلا وجوده . لأنه لا يسترق السمع في حركته إلا إلى أنغام المطلق . فإذا كانت القوى الاجتماعية والفكرية عادة ما تنظر وتعمل لكل ما تريده ، فان الصوفية يعملون وينظرون لنزع أرادتهم . وإذا كانت هذه القوى تعمل وتنظر لذاتها من خلال ترتيب عبث الأفعال والغايات على

إنها "نظام للكون" ، فان الصوفية ينظرون إلى هذا النظام من خلال قطع مكوناته الواقعية ما بين الأزل والأبد باعتباره معنى الوجود والكون . إذ لا يسرّب المتصوفة سوى ذواتهم . وقد حدد ذلك تذليل سلفية السلف وعقائدية العقائد ومذهبية المذاهب في عالمهم المعرفي لأنهم يسعون إلى ما هو أبعد وأعمق وأوسع وأبسط مما تحتويه أو توحى به "أعلام الظاهر" . ومن هنا مبدئيتهم عن "باطنية الحق" في الظاهر والمظاهر، والتي نعثر عليها في فكرتهم عن ثبات العارف وعدم تغييره . بمعنى اكتشاف النسبة الدائمة والحية بين المطلق والعابر في الفعل والغاية وفي كل ما يمكنه أن يتمظهر كأصداء لفردية الصوفي في قواعد الطريق .

إن لهذه الفردية معناها في الطريق باعتبارها أسلوب رجوع الصدى المستقل لأوتار القواعد الصارمة . فإذا كانت هذه القواعد تتحدد عادة بمعايير المطلق وموازينه ، فان صرامتها في تتحدد بالزاميتها الذاتية كما تشع حرارة النار وهجها ودفنها . فهي قواعد تتجلى من خلال تجسيدها الإنساني للمطلق . غير أن هذا التجلي لا يتشبي في القول والفعل ، بل يتمظهر كوجود في موجود ، وشعاع في نور ، وقيمة في فعل ، ومعنى في قول . إذ لا يحده شيء غير إمكانيات تجليه الفردي . ولا يحد هذه الإمكانيات سوى دورانها الدائم في فلك الأخلاقية - الحقائقية (فلك العلم والعمل الصوفي) ، إذ ليست هذه الإمكانيات سوى عناصر وعي الذات الفردي . غير أن الصوفية لم ينهمكوا في إظهار أولوية التباين والتكافؤ في عناصر هذه الفردية - الأخلاقية - الحقائقية ، بقدر ما انهمكوا في بناء وحدتها . فهي الثلاثية المرنة التي شكلت من حيث قيمتها وفعاليتها التعبير الصوفي عن الوجود الاجتماعي - التاريخي ونفيه الأخلاقي - العملي ، والسعي لاكتشافها من جديد في المعرفة . من هنا إجابة بعضهم عن ماهية المعرفة قائلا ، بأنها "تحقق القلب بإثبات وحدانيته بكمال صفاته وأسمائه" .

فالمعرفة الصوفية هي ليست مجرد ما يعرفه المرء أو يعلمه في هذا الميدان أو ذاك من ميادين المعرفة . فالعلم بنظر "أرباب الفكر والنظر" كما يقول المتصوفة هو ما بعلمهم عن الأشياء والظواهر . بينما الفكرة التي تنظر إلى كل علم على أنه معرفة وإلى كل معرفة على أنها علم ، لا يمكنها بنظرهم أن تسد ثغرات الجهل المعرفي ومعرفة الحقيقة . وبغض النظر عن التباين في مواقفهم من العلم والعلماء إلا أنهم اشتركوا في قصدهم بالعلم هنا العلم الرسمي أو العلم الظاهري العقلي - النظري الذي يتطابق في تصوراتهم وأحكامهم مع الكلام والفلسفة والفقه وأمثالها من العلوم . ومن ثم فالعلماء هم أولئك الذين يزاولون هذا النمط العلمي . وبغض النظر عن تباين آراء المتصوفة ظاهريا ، فانهم يشتركون بإقرارهم استحالة بلوغ المعرفة الحقيقية بمعزل عن معاناتها الفردية الأخلاقية . فقد اعتبر ابن عربي المعرفة (الصوفية) "نعتا إلهيا" ، تعني "عند القوم المحجة . فكل علم لا يحصل إلا عن عمل وتقوى وسلوك فهو معرفة لأنه عن كشف محقق" ، ولأنها المعرفة الوحيدة التي لا تعرف بالتقليد ، بل تعرف بذاتها .

نبح تعارض العلم والمعرفة عند الصوفية من خصوصية معرفتهم . فقد ارتقت آراء المتصوفة بهذا الصدد بالارتباط مع تعمق عالمهم الروحي والفكري . وتعرض المتصوفة أيضا إلى اتهامهم "بالثرهات" و"الخروج" عن حوض السنة . وهو تعارض يعكس في بعض ملامحه خصوصية الثقافة آنذاك في تذوقها المرفه لإفرازات الائتلاف والتنافر ، ويعبر في نفس الوقت عن تعارض وتباين أساليب إدراك الحقائق ونوعيتها وغاياتها . وهو امر يفسر اكتفاء الصوفية بعالمهم دون الانهماك في حذقة المبارزة الفكرية مع من ينتقدهم ويتحداهم . لقد أدركوا أسلوبهم الخاص وحقائقهم الخاصة وغاياتهم الخاصة . وبما أن هذه الأساليب والحقائق والغايات في جوهرها إنسانية المنزع ، لهذا كان لابد لها من أن تترك صداها في المقارنات الخاذفة للفكر الصوفي عن علوه في تواضعه .

ولم يفتعل الصوفية هذه المعادلة ،بقدر ما أنها تصّيرت في وحدة طريقهم العلمي - العملي (الطريقة والحقيقية) . واغترفوا من هذه الوحدة كمية المياه المعرفية الضرورية لسقي مزارعهم الروحية . وصوّروا هذه المقارنة في عبارتهم الجذابة عن عطشهم في صحارى الوجود ، وغرقهم في بحار المعرفة ، باعتباره الأسلوب المناسب لوجودهم المعرفي والثقافي . ولم يحل اكتفائهم الذاتي في التوبة والزهد ، والخوف والرجاء ، والصبر والشكر ، والرضا والتوكل والمحبة ، و القبض والبسط ، والهيبه والأنس ، والجمع والتفرقة ، والمحو والإثبات ، والسكر والصحو ، والستر والتجلي ، والتلوين والتمكن ، والمحاضرة المكاشفة ، والفناء والبقاء ، أي في كل مقاماتهم وأحواله وآدابهم وسلوكهم ومعرفتهم ، دون استمدادهم واعتدادهم ، وتمثلهم واستمثالهم من "شريعة" المسلمين باعتبارها النموذج المثالي لخيالهم المبدع . فهو النموذج الذي كان يحوي في كلّ خيال الجميع .

وقد شاطر الصوفية إبداع الشريعة ووجدوا فيها المصدر الواقعي والرمزي للطريقة والحقيقة . وأدى ذلك في ميدان المعرفة إلى اغتناء مقارناتهم مع مجرى تطورهم العلمي - العملي . فعندما يقارن الطوسي على سبيل المثال الإيمان بالمعرفة (الصوفية) فإنه يعتبر الإيمان نورا والمعرفة نارا ، والإيمان عطاء والمعرفة وجدا . وعلى هذا الأساس أيضا أعتبر المؤمن هو الناظر بنور الله بينما العارف هو الذي ينظر بالله . وللمؤمن قلب وليس للعارف قلب . فالمعرفة الصوفية تبتلع الإيمان كدرجة منفية في توجهها نحو الحق . إنها تلتهم في نارها ووجدتها نور الإيمان وعطاءه ، وتخلق في حرارتها كيان العارف المنمحق في حقائق المعرفة الصوفية . ويجد كل هذا انعكاسه أيضا في مواقف الصوفية من تباين كلا مهم في علومهم وأحوالهم . وهو تباين ينبع من اختلاف المصادر الظاهرية للعلم والحال وحدتهما الداخلية . فعندما يتكلم العارف من حيث العلم ، كما يقول البرنسي ، فإنه ينظر في قوله بأصله من الكتاب والسنة وآثار السلف لان العلم معني بأصله ، وإذا تكلم من حيث الحال

سلم له ذوقه ، إذ لا يوصل إليه إلا بمثله . فهو معتبر بوجوده .
والاختلاف الذي يفرضه منطق العلم والمعرفة (الحال) له أسسه في
مصادرهم وصورتهم . فنهما يعكسان الحالة الواقعية لتأثير واستمرارية
الوجود الثقافي التاريخي وإبداع المعرفة الحية . ذلك يعني أن اختلافهم
يتكون في تاريخ الوجود الثقافي وتباين مكوناته المعرفية . وإذا تمثل
الصوفية ثقافة الشريعة في علمهم ، فإن تذوقهم للحقائق يجري
بوجدانهم إياها .

فالصوفية أنفسهم تكونوا في مجرى جدلية الوجود (التاريخي -
الثقافي) والمعرفي من خلال صهر أرائهم في الأدب ، التي أدت إلى
تذليل إيمان العوام بإيمان الخواص . وبهذا المعنى تكلم الطوسي عن أن
العارف لا ينظر بنور الله بل به ، والعارف هو الذي لا قلب له ، ولا تجزئه
الجزئيات ولا تعرضه عوارض العالم عن الخضوع الكامل للمطلق . وهي
نتيجة تستمد آليتها من التطور الذاتي للعارف في الطريق ، أما في بادئ
الأمر فأنها كانت تعكس آلية التجزئة الاجتماعية والروحية الملازمة
لتكوين الثقافة الواحدة .

لم يكن هذا التعارض معزولا عن صراع الأقطاب المتناقضة للمدارس
والاتجاهات الفكرية . فقد استند الصوفية في أحكامهم عن العلم
والعلماء على تقاليد الأخلاق الإسلامية في أحكامها وتصوراتها وقيمها .
من هنا يمكن فهم سر استنادهم إلى الشخصيات التي جسدت في
ممارستها الإخلاص للفكرة ، ولماذا وجدوا في وحدة العلم العمل النموذج
الضروري الأعلى . ومن الممكن هنا الاستشهاد بالمقارنة التي بلورها أبو
طالب المكي عن "إن علماء الظاهر هم زينة الأرض والملك ، وعلماء
الباطن هم زينة السماء والملكوت . وعلماء الظاهر أهل الخبر واللسان
وعلماء الباطن أرباب القلوب والعيان" . فهي مقارنة تعكس وعي الذات
المقارن وخصوصية موقع العلماء من العارفين . إذ للمتصوفة أنماط عديدة
في كشف تباين العالم والعارف واختلافهما . ولعل عبارة المكي الأنفة

الذكر هي الصيغة النموذجية له ، حيث تصل به إلى مصاف التباين الوجودي - الميتافيزيقي ، والظاهري - الباطني ، والعابر - المتسامي . ولا يمكن إغفال ما في هذه الصيغة من مضمون اجتماعي أخلاقي يوجي في هاجس الصوفية بشعور المناهضة لخدمة السلطان والسلطة . فالحقيقة أولى من أن تخضع لسلطة غير سلطة الحقيقة . إذ ليس حق المتصوفة سوى الله (المطلق) . من هنا تسمية أنفسهم أهل الحق وأهل الله^٢ .

فالعارف الصوفي لا يلزم نفسه بتحديد مازال الأخير هو أسلوب التقعيد ، بينما أسلوب وجوده الحق هو التشبه بالحق . وقد أجاب الشبلي مرة عن سؤال :

- متى يكون العارف بمشهد من الحق ؟

- إذا بدا الشاهد وفنى المشاهد !

- بينما رد في موضع آخر على سؤال :

- ما بدء هذا الشأن وما انتهاؤه ؟

- بدؤه معرفته وانتهائه توحيده .

لقد تباينت الأسئلة والتقت الأجوبة . إذ ليس فناء الشواهد ببقاء الشاهد سوى التوحيد . والتوحيد هو الحق أيضا والكيان الذي يصعب تحديده لأنه اللانهاية والكمال المطلق . والكمال المطلق يرتدي ملامح الثقافة ويستمد عناصره الجوهرية من عمق التجربة وانعكاسها في الصور الملموسة للغة . وأفلق الصوفية في تقديم صور هائلة التنوع والعمق من حيث مضامينها وأشكالها وأنغامها . وفي حالة تطبيق ذلك على تسمية أهل الحق ، فإن الحق هو الله والحقيقة والمطلق والوسط المجرد والسرّ الكامن في الكلمة . أي أن مفهوم وتسمية الحق يبدعان بدورهما مضامين جديدة ليس في لغة الكلام والفلسفة فحسب ، بل وفي تعامل المرء مع الكلمة . فقد طوع الغزالي على سبيل المثال مفهوم الحق الصوفي

بالصيغة التي استطاع أن يهاجم بها علم الكلام ويفسح المجال أمام تقبل
الفكرة الخلاجية بحيث جعلها جزءاً من منظومته الفكرية . فقد نظر إلى
فكرة الخلاج في قوله الشهير "أنا الحق" كرديف لشعر :

أنا من أهوى من أهوى أنا

نحن روحــــــــان حللنا بدنا

وفسر "أنا الحق" بمعنى الاستغراق به . وشكلت هذه الفكرة مقدمة أولية
للدفاع عن الخلاج ومهاجمة المتكلمين والفقهاء . فغلبة الحق (بوصفه
اسماً إلهياً) على الصوفي تجعله مستغرقاً استغراقاً كلياً في حقيقة التوحيد
، كما يقول الغزالي . وهو أمر يميزه عن المتكلمين الذين هم أكثر إيماناً
بالاستدلال بالأفعال الإلهية . وذلك بالبرهنة عليه بما هو موجود من
الأشياء والأفعال . لهذا تغلب على ألسنتهم كلمة الباري والخالق .
وينطبق هذا أيضاً على كافة الصوفية الكبار . من هنا صعوبة حدّ مفهوم
الحق الصوفي بسبب احتوائه على تنوع المعاني ولارتباطه بالتجربة
الفردية للصوفي . وإذا كان "الحق" أكثر المفاهيم تردداً على ألسنة
المتصوفة فلأنه من صميم توجههم . وفي هذا تكمن أحد الإنجازات
الكبرى للصوفية عن المعرفة ، ولأنها عندهم هي صفة من عرف الحق .

فإذا كانت تقاليد الكلام اللاهوتية - الفلسفية النظرية قد أفرزت
قضايا الذات والصفات والأفعال باعتبارها معضلات فكرية وميتافيزيقية
كبرى ، فإن المتصوفة نظروا إلى هذه القضايا من منطلق أخلاقهم المطلقة
وعملهم المعرفي . ووجدوا في المعرفة "اعتكافاً كلياً للقلب تجاه الحق في
الأحوال والهواجس والخواطر" ، بحيث يؤدي بالمرء إلى أن يكون من
الخلق أجنبياً ومن آفات نفسه برياً ، ومن المسكنات والملاحظات نقياً ،
ويداوم في السر مع الله مناجاته ، وحق في كل لحظة إليه رجوعه .
ويصير محدثاً من قبل الحق بتعريف أسرارهِ فيما يجريهِ من تصاريف
أقداره" ، كما يقول القشيري .

إن التعميم الصوفي للمعرفة هو الخلاصة العميقة لثلاثية الفردية - الأخلاقية - الحقائقية (الحقيقة والشريعة والطريقة) في تجلياتها ومستوياتها العديدة . وقد أعطى المتصوفة لها صيغة العلم والحال والعمل ، باعتبارها الوحدة المنفية عن الخلق (العالم الخارجي) والنفس (الذات) والعالم الداخلي (المساكنات والملاحظات) . وهو نفي يستلزم وجود فعالية إيجابية تؤدي بالمرء إلى أن يكون "أجنبيا وبريا ونقيا" . والمقصود بذلك في التصوف هو طريق المعرفة العملية ، الذي يختزل تناقضات العالم وينقلها إلى الذات لرؤية حقيقتها (سرّها) ، وكما في قول أبي سعيد الخراز بأنه عرف الله بجمعه بين الضدين! آنذاك تكف العلاقة عن أن تكون علاقة مصلحة ومباشرة وعابرة ، كما في قول الشبلي "ليس لعارف علاقة ، ولا لمحِب شكوى ، ولا لعبد دعوى ، ولا لخائف قرار ، ولا لأحد من الله فرار" . ومقارنة الشبلي ليست مقارنة شكلية وظاهرية ، ولأن المتصوفة لا ينظرون إلى الأمور عبر صلاتها الخارجية . انهم لا يعيرون من حيث الجوهر قيمة لعلاقات الأشياء في ما بينها ، أو علاقاتها في الوعي المقارن ، بل يدركون ويعرفون هذه الصلة في ذاتها كمستودع لأسرار الوجود . لقد عبر الشبلي في كلماته عن الوحدة القائمة في اشتراكها بالنفي الدائم ؛ ليس لعارف علاقة وليس لمحِب شكوى وليس لخائف قرار . ولم يسع من وراء ذلك إلى تأسيس عدمية الموقف والعلاقة ، بل سعى لإظهار القيمة المطلقة في تجليها الأخلاقي المعرفي ، والتي لا يمكن تجاوزها في حال النظر إلى الأمور من منطلق وفي مجرى التفاعل الحقيقي مع الوجود . والمسألة ليست فقط في أنه لا قرار لخائف ولا لمحِب شكوى ولا حتى في ليس لعارف علاقة ، بل في لا نهائية النفي المعرفي . وقد صور المتصوفة هذا الجانب بصيغ عميقة ومتنوعة . فالشبلي يجيب على سؤال وجه إليه عن المعرفة وماهيتها بكلمات :

— أولها الله وآخرها ما لا نهاية له!

فهو شأن كبار المتصوفة لم يبحث في جدل الذات والصفات والأفعال (الإلهية) ، ولم يخطر بذهنه كمعضلة جوهرية أولوية الوجود أو العدم . لهذا وضع "الوجود الحق" في بداية المعرفة ، وأو جعل منه أول (الله) المعرفة وعتبة الطريق ، وفي حين حوّل المطلق إلى واجب ، والالانهاية إلى ممكن . آنذاك يظهر اللانهاية في التلاشي والحيرة . ولا يقصد المتصوفة بالتلاشي سوى اضمحلال الأنا الاجتماعية - التاريخية ، مازالت الحقيقة هي البنية المجردة والمتجانسة للمطلق والعلاقة الداخلية الممكنة "لسنة الله في الوجود" . انه التلاشي الكلي للعارض في علاقة الفكرة والمفكر ، المتأمل والمتأمل فيه ، والذي يبلغ ذروته في حال الفناء الصوفي . والفناء هو مكتسب الوعي والمعرفة الأخلاقية في تذليل مقامات الطريق . والطريق هو سبيل معرفة المطلق الحالي . وما عدا ذلك فلا مطمع في الالانهاية .

فالعارف لا ينظر إلى علاقته بالأشياء على أنها علاقة . انه يسعى إلى تذليل الوساطة . ولكن بأي معنى يمكن تذليل الوسائط ، مازالت هي أسلوب المعرفة ؟ ومن الصعب توقع إجابة نهائية هنا مازال العارف يتعامل مع من "لا تحده الأبصار" . وهو تعامل ينفي الوساطة من خلال إدخالها في الأعماق بوصفها وسيلة وجوده الذاتي . آنذاك تكف العلاقة والوساطة عن أن تكون علاقة خارجية عرضية . وتأخذ بالذوبان في التفاعل ويصبح المطلق وسيلة وجوده الدائم وغايته . لهذا أجاب ذو النون المصري على سؤال :

- بم عرفت ربك ؟

- عرفت ربي بربي ولولا ربي ما عرفت ربي .

بينما وجد البسطامي معرفته "بطن جائع وبدن عار" . في حين تأتي المعرفة حسبما يقول أبي سعيد الخراز "من عين الجود وبذل المجهود" . ونالها آخر "بلمعة لمعت بلسان مأخوذ عن التمييز المجهود ولفظة جرت

على هالك مفقود" . ولم يجد المتصوفة حرجا في هذا التنوع الهائل مازال الله واحدا . من هنا استحالة معرفته بصورة واحدة وبطريق واحد . وعندما يتكلم المتصوفة عن طريقهم الواحد ، فإنهم يقصدون بذلك طريق التصوف اللامتناهي في تجلياته وممكناته . وهو أمر يفسر امتعاضهم من عقلية المتكلمين وقناعة الفلاسفة وتحجر الفقهاء . أي كل أولئك الذين حكموا على الموجود واللاموجود ، المشخص واللامشخص ، المحدود واللامحدود في إطار تجاربهم ، بينما ليست تجاربهم إلا المعيار العابر للأحكام المتغيرة .

لم يتجرأ المتصوفة على وصف أنفسهم إلا بعبارات "سالكي الطريق" و"الباحثين عن الحق" و"الغرقى في بحار المعرفة والتوحيد" . وتضمنت هذه العبارات على موقفهم العملي من المعرفة . فهم يشبهون بهذا المعنى صحابة المسلمين وقديسي النصارى ومحترفي الشورية الرومانسية ، وكل أولئك الذين لا يستطيعون تذوق معنى ما هو حولهم دون مثال وعاطفة التضحية الدائمة . وهي مقارنة لها مقوماتها في مساعي اقتران الخيال بالواقع وبينما الصوفي العارف هو المثال الذي لا يقر بالتضحية لأنه لا معنى لها بالنسبة له . إن موقفه من الكون والحياة والآخرين ونفسه ليس إلا بحر لا يمكن عبوره بصورة تامة . وما وراء ذلك وحدانية المطلق . فهم الغرقى على الدوام . أو انهم أحياء الموتى وموتى الأحياء .

لم يسع المتصوفة من وراء ذلك صياغة نظرية نخبوية بالمعنى الاجتماعي والسياسي أو الحقوقي . إن خصوصيتهم هي خصوصية المعرفة . وبهذا المعنى لم يفسح الفكر الصوفي ، في سعيه إدراك الحقائق ، ثغرة احتكاره السياسي أو تسييسه الدعائي . فالتصوف هو الميدان الوحيد الذي جسّد إمكانية المناهضة الجوهرية للاحتراف الأيديولوجي والأيديولوجية المحترفة . فقد ردّد أبو حفص عمر بن مسلمة الحداد قائلا "منذ عرفت الله ما دخل قلبي حق ولا باطل" . أي

بلوغ درجة التجريد الحقائقى ، الذى يفقد المرء عقله وقلبه . وهو أعلى درجات غياب التحزب والمصلحة الضيقة . انه بلوغ الأخلاقية المطلقة والتوحيد الذاتى الصارم فى العلم والعمل ، الذى يمكن أن يحوله إلى "حجر سحري" . فعندما قيل لأبى مدين فى تمسح الناس به بنية البركة وتركهم يفعلون ذلك :

- أما تجد فى نفسك من ذلك أثرا ؟ فأجاب :

- هل يجد الحجر الأسود فى نفسه أثرا يخرج عنه حجريته إذا قبلته الرسل والأنبياء والأولياء ؟

- لا !!

- أنا ذلك الحجر!!

ذلك يعنى أن بلوغه درجة التوحيد الذاتى ،والذى تكف فيه متغيرات العالم الخارجى عن أن تفعل فعلها فى حقيقته وتماسكه الداخلى . فبالقدر الذى يحدد ذلك إمكانية الوحدة المؤتلفة حول الحق فى المواقف من الموجود ، فإنه يخلق أيضا إمكانية الإقرار الدائم بوحدة الحق فى أساليب المعرفة المتباينة ،ومن خلال بلوغ المعرفة ببطن جائع وبدن عار ، أو بعين الجود وبذل المجهود أو بلمعة لمعت بلسان مأخوذ . عندئذ يكف ادعاء المعرفة عن أن يكون مصدرا للمعرفة ولأنها ليست معرفة الظواهر وتفسيرها ، بل اتصاف الأنا الإنسانية بصفات الحق ، أى نحتها الروحي للكل الأخلاقى .

* * *

الفصل الثاني: فردانية المعرفة ووحداية العارف

"أوفى صفة العارف أن تجري فيه صفات الحق"

(البسطامي)

إن كون المعرفة هي اتصاف العارف بصفات الحق ، يعطي لفردانيته مضمونا وحدانيا . لأن الاتصاف يستلزم المساهمة الفردية بخوض غمار الطريق ابتداء من التوبة وانتهاء بالفناء . أما برهانها الواقعي فيقوم في السعي الدائم لاكتشاف النسبة الفعلية بين الأنا (العادية) وبين الحق . وليست هذه النسبة سوى الحلقة التي تربط الفردانية والوحداية في كل واحد من خلال تنوع المقامات في الطريق وتباين الاختيارات ووحدة الغايات والتي تؤدي إلى صنع المعرفة الصوفية . فقد أجاب محمد بن الفضل على سبيل المثال على سؤال وجه إليه عن حاجة العارفين إلى الله بعبارة "لا حاجة لهم ولا اختيار . إذ بغير الحاجة والاختيار نالوا ما نالوا . لأن قيام العارفين بواجدهم ، وبقاؤهم بواجدهم ، وفناؤهم بواجدهم" . ذلك يعني أن علاقة الصوفي بالله في ميدان المعرفة تقوم في قيامه وفنائه بالله . ومن ثم فإن ارتقاء فردانية العارف إلى مصاف الأنا الحقة يعني ذوبانها في الحق . من هنا قول يحيى بن معاذ ، "مادام الصوفي يتعرف فانه يواجه بقول : لا تختبر شيئا ولا تكن مع اختيارك حتى تعرف! فإذا عرف وصار عارفا فيقال له آنذاك : إن شئت اختر وان

شئت لا تختار . لانك أن اخترت فباختيارنا اخترت وان تركت فباختيارنا تركت الاختيار . فانك بنا في الاختيار وفي ترك الاختيار . ولا يعني ربط الاختيار ببلوغ المعرفة في الطريقة والحقيقة سوى تهذيب الإرادة ، لان المعرفة هي الاتصاف بصفات الحق ، وحقيقة الإرادة في تسويتها .

تعطي هذه الدورة للمعرفة كيائها الجديد . إذ ليس فعل الأخذ والترك سوى الاختيار الساري للوحدة المطلقة . وقد أبدع الفكر الصوفي صيفا علمية وعملية (طرائقية وفردية) عديدة للكشف عن هذه الوحدة وإعادة تجسيدها . وفي الإطار العام يمكن الحديث بهذا الصدد عن اتجاهين للتصوف ، هما اتجاه المعرفة العملية والمعرفة النظرية . وبهذا تكون معرفتهم قد تضمنت في ذاتها النفي الصوفي لتاريخية الثقافة الإسلامية . فقد احتوت المعرفة الصوفية في مقدماتها واقعية الثقافة وأوهامها ، ومنطقية العقل وبنيتها التاريخية ، وعالم الروح ومساعيه الأخلاقية والميتافيزيقية . وجرى صهر هذه المقدمات - المكونات في وحدة الشريعة والطريقة والحقيقة ، باعتبارها مترادفات متعالية لواقعية الثقافة وعملية العقل وأخلاقية الروح .

وإذا كانت هذه المعرفة النظرية قد جرت و تعمقت ضمن وحدة الحقيقة والشريعة ، ففي عمليتها اتخذت صيغة ووحدة العلم والعمل . وفي وحدة العلم والعمل تظهر جوهرية الطريقة والحال . إلا أن هذه الثنائية الصوفية ليست أقانيمًا للوجود والمعرفة ، بل تظهر في رسوم الخيال المبدع بوصفها هيكلية الوحدة التراتبية لما دعتة تقاليد المعرفة الصوفية بعوالم الملك والملكوت والجبروت . وإذا كان لهذه المقارنة أصولها في لغة الثقافة ، وعمليتها في تصنيفات العقل النظري ، ومعناها في عوالم الروح الأخلاقي ، فإن حقيقتها تقوم في تعبيرها عن أطر الرؤية الصوفية العامة وهيكليتها المجردة لا حيثياتها الواقعية . ففي عالم الملك الصوفي نعثر على عناصر عالمي الشهادة والغيب ، وفيهما على

ثلاثية الملك والملكوت والجبروت . وهكذا دواليك . لان العارف لا يبحث عن هيكلية صارمة أو غاية محدودة المعالم . فالمعرفة والحق أوسع من أن يجري حصرهما ضمن إطار نهائي وغاية مستنفدة . إن ميدانها هو الوجود في تجلياته اللامتناهية . وحالما تسري هذه المقدمة في وهم وظن وقناعة ويقين الصوفي ، آنذاك تصبح المعرفة محركا خفيا للممارسة كالشعاع من الشمس .

غير أن ما يحدد هذه الحالة ليس معرفة الصوفي فقط ، بل ومستوى المقام وثبوت الحال . من هنا قول البسطامي : "أوفى صفة للعارف أن تجري فيه صفات الحق وجنس الربوبية" . وعندما قارن العابد بالعارف قال : "العابد يعبد به بالحال والعارف يعبد به في الحال" وعندما صنف أهل المعرفة في علاقتهم بالله ، أشار إلى أن هناك قوم طلبوا الله من حيث الغفلة عنه ، وقوم هربوا من الله من حيث العجز عنه ، وقوم قفوا فيما لا طلب لهم معه ولا هرب لهم عنه" . بمعنى عبادته في الحال ، وفيه تتجلى تلقائية اليقين المعرفي .

فالعارف لا يعترف بقدسية لغير المعرفة اليقينية . إذ يجد في حيرته أيضا حق اليقين . فقد اضطر ذو النون المصري ، على سبيل المثال ، أن يقول ، بأن "أعرف الناس بالله أشدهم تحيرا فيه" . بينما حصر سهل التستري غاية المعرفة في الدهشة والحيرة . ولم يعن ذلك تشابه آرائهما وبقدر ما يعني اشتراكهما في تذليل هذا التباين على أساس وعي تجربة المقابل بمقدار ما يتحمل استعداد المجرب . ومن الممكن هنا الاستشهاد بتلك النادرة التي يوردها الصوفية عن أحد الشيوخ وإلحاحه على أحد مريديه بزيارة البسطامي ورؤيته ، بينما كان المريد يرد على ذلك :

- رأيت الله فأغناني عن أبي يزيد!!

- لو رأيت أبا يزيد مرة كان خيرا لك من أن ترى الله ألف مرة!!

مما أثار استياء المريد . ولكنه حالما رأى أبا يزيد يوما ماشيا في

طريقته وفروته على كتفه ، صقع ومات من ساعته . وعندما أخبر الشيخ أبا يزيد بشأن المريد وموته ، لم يرد عليه البسطامي إلا بعبارة : "كان يرى الله على قدره ، فلما أبصرنا تجلّى له الحق على قدرنا فلم يطق فمات!" لأن حجم الله وحقيقته على قدر معرفته ، وكما أن المطلق هو الملموس الدائم . وعلى قدر العلم تتجلّى جوانب الحقيقة ، وعلى قدر العمل تظهر حقيقة الحقيقة .

لم يبحث الصوفية عما يمكنه أن يكون أساسا للنسبية المعرفية . لقد طوعوا نسبية المعرفة والممارسة كتجل ممكن ووحيد للمطلق في الوعي والأخلاق وربطوا ذلك بعملية السمو الروحي . مما أعطى لمفاهيمهم حركة شديدة السيولة وأبقوا في نفس الوقت على صلابتها اللامرئية . وكمنت في هذه الممارسة قيمة إنسانية رفيعة جعلت منهم كيانات تقف حتى خارج انتمائها "للتصوف" . بمعنى تجاوزهم حدود المذهبية الفرعية والعقائدية والسياسية والاجتماعية . ولم يكن ذلك معزولا عن تطويعهم العملي لحقائق المعرفة النسبية بالمعالم المغتنية للمطلق ، وباعتبارها حقائق الطرق الفردية اللامتناهية عن التوحيد . لهذا دعوا أنفسهم بأهل الحق والحقيقة وأهل الله (مطلق) ، لأنهم وجدوا في كل ما هو موجود معلما لهم في إدراك حقائقهم وأسرارهم ومعانيهم .

وقد رافق هذه الجهود الفردية للمعرفة الصوفية تجليها المتناقض في وحدة الحركية السائلة والصلابة اللامرئية ، مما أدى إلى كسر أشكال التقليدية الظاهرية ونفيها العملي ، بما في ذلك في تقاليدها "المقننة" . لهذا واجه البسطامي معارضي المعرفة الصوفية بفكرة أخذ الصوفية معرفتهم من الحي الذي لا يموت ، على عكس أولئك الذين يأخذون معرفتهم من "الأموات" . ولم يعن البسطامي بذلك إخضاع المعرفة إلى كيان ما خارج الإنسان ولا رفض ما تكتشفه من حقائق ، وإلا لكان من الصعب فهم تطور الفكر الصوفي نفسه واستمراره . لقد ارتبطت فكرة أخذ المعرفة عن "الحي الذي لا يموت" باستقلالية التجربة الصوفية

وفرديتها . فقد رفع المتصوفة مصدر معرفتهم إلى مصاف "الحي الذي لا يموت" (والحقيقة حية لا تموت) . وأنزلوه في نفس الوقت إلى الأعماق (القلب) وبذلك يكونوا قد وضعوا أسس محاربة التقليد الفكري في صلب توجههم المعرفي . فالمعرفة بالنسبة لهم هي تذليل جهل الأنا بحقائق نفسها . حيث اشترطوا مهمة المعرفة الدائمة انطلاقاً من أن الحقيقة واحدة ، والحقيقة هي المطلق . وقد كمنت في هذه الفكرة ووسيلتها في الإلهام الصوفي قوة هائلة لمعارضة التقليد ، واحتكار الحقيقة ، والمذهبية الضيقة . لقد أعطوا للرجال والمفكرين حرية الاجتهاد والموت ، وأبقوا على الحقيقة باعتبارها الكيان الذي لا يموت . وبهذا يكونوا قد أدخلوا عالم المعرفة من الهيبة الفردية أياً كان مثالها ونموذجها .

ولم يجر كسر التقليد عندهم ضمن تقاليد التعرية والتشنيع ، بل من خلال صهره في بوتقة الأنا العارفة . لقد أبدع الصوفية أسلوبهم الخاص في محاربة التقليد من خلال الطريق . ولم يضعوا أمام السالك مهمة غير المعرفة . والأخيرة هي بمعنى ما مصيره الخاص ، لان في قدرها قدره . بحيث جعل ذلك الجنيد يقول ، وبان الصوفي لا يصل إلى "درجة الحقيقة" إلا بعد أن يكون قد "شهد فيه ألف صديق بأنه زنديق" . بينما لم يصل صوفيان اثنان إلى درجة الحقيقة بطريق واحد . ولم يبلغ اثنان منهم مستوى واحد فيها . لان "درجة الحقيقة" لا تنتهي . فهي كالجمال والخير مقيدة في العبارة مطلقة في المعنى دائمة في الإثارة . فقد وصل الغزالي ، على سبيل المثال إلى "درجة الحقيقة" بعد مروره بتجاربها العقلية والأخلاقية العميقة ، التي أدت في حصيلتها إلى انكسارها المبدع في تألفه اللاهوتي الفلسفي الصوفي . ووضع في تقييمه الذاتي لمجرى تطوره الذهني - العقلي - الروحي محاربة التقليد باعتبارها المقدمة الأولية لكل معرفة حقيقية . وتتبع ابن عربي خطاه من خلال مقدمات التصوف وتقاليده . وانطلق من أن المعرفة احادية المكانة ولا تطلب إلا الواحد . وبما أنها في عرف التصوف محجة ، فإن كل علم لا يحصل عن

طريق العمل والتقوى والسلوك فلا يعد معرفة ، لان معرفة الأمور "بالزوائد" هو التقليد عينه . فالإنسان لا يعلم شيئا إلا بقوة من قواه العقلية أو الحسية وكما يقول ابن عربي . فهو أما مقلد بحسه أو عقله فيما يعطيان له . ويكنهما أن يصيبا ويخطئا . بينما حقيقة المعرفة تقوم في معرفة ذات الأشياء أو الأشياء في ذاتها . وهذا مما لا يحصل بالتقليد . وإذا كان ولا بد منه (التقليد) فليقلد الله . إلا أن تقليد الله لا يعني بنظر ابن عربي سوى معرفة حقائق الأشياء كلها لأنه لا قائم إلا بالله . وبالتالي فلا طريق إليها إلا بمعرفة الأمور كلها بالله . أي النظر إليها بعين المطلق .

إن النظر إلى الأشياء بعين المطلق هو العلاقة الجديدة للتصوف بالمعرفة ، اما تجسيدها العملي فيجري من خلال نفي العلائق وباعتباره أسلوب الكشف الدائم عن عرضية ما سوى المطلق . ونفي العلائق في العلم والعمل الصوفي هو علاقة خاصة . أما التناقض فيها فليس من محركات الوعي الجدلي ، بل من صميم الاحتكاك والصراع الفعلي لوحدة المجرد والملموس ، والمطلق والنسبي ، والدائم والعابر ، واللغة والشعور ، والمعرفة والجهل . فعندما وصف البسطامي ، على سبيل المثال ، العارف في الجهل والمعرفة ، قال "لا يزال العبد عارفا مادام جاهلا . فإذا زال عنه جهله زالت معرفته" . ومن هنا كانت بدائل التصوف في تذليل هذه التناقضات تجري من خلال إبداع وحدتها الجديدة ، والتي أطلق عليها الصوفية عبارة دوام السر والرجوع الدائم . آنذاك يندمج الأزل والأبد في التحديث الدائم من قبل الحق . غير انه لا أزل ولا أبد في حقيقة التصوف ، بل الآن الدائم . وفي كل وجود وجوده المناسب . ففي السماع نغم الحياة الساري ، لأنهم كما يقول الجنيد "يحيوا حياة الأبد بالحى الذي لم يزل ولا يزال" . ففي حال خطاب التوحيد (الست بربكم ؟) كما يقول السهروردي فان "وقته يصير سرمدًا وشهوده مؤيدا وسماعه متواليا متجددا" . ذلك يعني بان الأبد

والأزل ليس مقولات الزمان . إذ لا زمان إلا في الوجود ولا جود إلا في الموجود ولا موجود إلا في المعرفة ولا معرفة إلا في علاقة ولا علاقة للعارف . إننا نقف أمام النفي الدائم باعتباره أسلوب وجود المعرفة . إذ لا علاقة في هذا النفي سوى استمرارية نفيها . وقد حدد ذلك وتحدد أيضا ، بقطع السالك للمسالك في الطريق . غير أن مضمون الطريق لا يتحدد بقواعد . فقواعد الطريق بصيغتها المباشرة هي عوائق عبور الجسد ، وفي صيغتها غير المباشرة هي "صواعق" تذليل النفس ، وفي كليتها هي معالم إبداع الوحدة . أي كل ما حصل في الفكر الصوفي على تعبيره في "التخلق بأخلاق الله" و"استظهار القرآن" الصوفي . وظلت هذه "التقنية" رغم قواسمها المشتركة ، تتمايز في ما بينها بفعل الثقافة الخاصة للصوفي والتوجه العام لطريقته . فالطريق الصوفي يستلزم المعرفة به . إلا أن هذه المعرفة لا تخلق ممارسة موحدة . وهو تباين يؤدي إلى استيعاب متنوع لحقائق الطريق . فقد ردد أبو السعود الشبلي البغدادي عن أستاذه الشيخ عبد القادر الجيلاني قائلا : طريق عبد القادر في طريق الأولياء غريب وطريقنا في طريق عبد القادر غريب!! أما في الواقع فلا غرابة في فردانية السلوك ومن وجهة نظر حقائق التوحيد . إذ ليس الطريق في غرابته سوى أسلوب تذليل مفارقات الوعي العقلي ، الذي يطوي في ثناياه تجزئة الوجود والظواهر .

ويرتبط هذا الجانب بالنزعة العامة للتصوف في بحثه عن الوحدة باعتبارها نتاجا لتذليل تناقضات الوجود . فالبحت عن الوحدة هو الصفة المميزة لكل تفكير فلسفي ، أو على الأقل أنه الحافز القائم في أعماق أعماق الذاكرة والوعي . لأن البحث عن الوحدة يسعى للاستناد إلى عنصر جوهري وبؤرة مركزية يبحث فيها عن معنى كل ما هو موجود . وقد حدد ذلك ضرورة الوحدة ، التي تؤدي إليها رؤية التصوف للكون والوجود . وهي رؤية تفترض احتواء الكل والابتداء من النهاية على عكس العادة . لهذا بدا المتصوفة غرباء الأطوار . لأن أطوارهم تتعارض في أساليبها مع نمط الحياة العادية . فالصوفي ينظر ، على سبيل المثال ،

إلى الجميل والأخلاقي بمعايير الوحدة . إذ لا جميل أو قبيح ، أخلاقي أو لا أخلاقي بحد ذاته . إن الجميل والأخلاقي هو الكل . ومن ثم لا يعني رفض الصراع والعذاب والمعاناة سوى النتيجة الملازمة لغلبة الحسية المبتذلة والبهيمية الانفعالية . من هنا قول المتصوفة "البلاء للولاء كاللهب للذهب" ! مما حدد أسلوبهم في التعامل مع ظواهر الوجود .

أما التعقيدات والإشكاليات المترتبة على هذه الرؤية فإنها تنحل وتتلشى في الفكرة الصوفية عن الوحدة ، باعتبارها حصيلة العلم والعمل في سعيهما لإدراك "سنة الوجود" بوصفها "السنة الخاصة" للصوفي . وليست هذه السنة سوى الامتلاء الصوفي والتطهير القلبي ، الذي تتوقف على نصابته وصقله رؤية الوجود الحق . وقدم أبو طالب المكي صورة نموذجية في تعبيرها عن علاقة العارف بالتوحيد ، تكشف فرديته السلوكية وصفته التوحيدية ، انطلاقاً من "أن طلب العارف لا يعرف ، ولا يكيف نصيبه ، ولا يوصف كنه قدر مطلوبه" . فهو يضع الحدود الممكنة للمعرفة في مساعيها عن العارف وراء الحيرة التي يفرضها منطق النفي المتسامي . بينما اعتبر "عطاؤهم غير مخلوق ومشاهدتهم وصف التحقيق بعين اليقين إلى حق اليقين . فأول نصيبهم من مطلوبهم علم اليقين" . ذلك يعني بأن منطق النفي المتسامي هو منطق الحيرة المعرفية - الأخلاقية التائهة في وله التوحيد . لهذا تكلم المكي عن عدم المعرفة وعدم التكيف وعدم الوصف ونفيهم فيما أسماه بالعطاء والمكاشفة . فالعطاء ليس هبة الحصول على شيء ما ، بل هو وجد الوجود . أما مشاهدتهم فهي نفي الحيرة لأنها وصف التحقيق بعين اليقين . أما علم اليقين فهو "صفاء المعرفة بالله" . وهي لا تصفو في نظر الصوفية إلا للعارف الحق . أي لأولئك الذين يتحول عندهم آخر علم الإيمان إلى أول عين اليقين . بحيث تتحول المعرفة الظاهرية في أدق أنواعها وأعلى مستوياتها إلى مقدمة منفية في معرفة التوحيد . من هنا استنتاجه عن أنه لا آخر لأول علم اليقين ، لأنها وجهة التوحيد . وهو علم لا انقطاع

فيه ولا آخر . ومن هنا فكرة المكي عن أن "ظاهر التوحيد يقوم في توحيد الله في كل شيء ، وتوحيده بكل شيء ، ومشاهدة إيجاده في كل شيء . . . وانه لا نهاية لعلم التوحيد ولا غاية لمزيد عطاء الموحيدين" . وعندما ربط المكي حقيقة التوحيد بالمعرفة فانه استند بذلك إلى أن الصوفي لا يصل إلى مشاهدة علم التوحيد إلا بعلم المعرفة وهو نور اليقين . ولا يعطى نور اليقين حتى "تتمخض الجوارح بالأعمال الصالحات" . ولا يمكن توقع هذه الوحدة الداخلية بين اليقين والتوحيد التي يخلقها الارتقاء الأخلاقي - المعرفي للصوفي دون تنقية القلب والفناء في التوحيد . أو ما دعاه المكي بوحدة الروحاني والرباني في العارف . إذ لا يصح مقام المعرفة ، كما يقول المكي "إلا بعين اليقين وشاهد التوحيد بعد أن لا يبقى عن النفس بقية في مقام اليقين ، ولا من الخلق رؤية في شاهد التوحيد . فيكون روحانيا بعد فناء النفس باليقين ربانيا عند شهود الخالق . سبق منه التوحيد ، لأن العارف لا يوسم بحال دون حال وقد استغرق بالأحوال . ولا يوسم بمقام دون مقام إذ قد جاوز المقامات . فحقيقة معناه عارف بالمعروف الذي هو بكل نهاية وفضل موصوف" . وفي الوقت الذي وضع المتصوفة هم الوحدة في أساس السلوك العملي للعارف وطالبوه بإنجاز قدره في طريقه ورؤية غيبه في قدره ، فانهم أدركوا في نفس الوقت مخاطر هذه العملية بالنسبة للروح الأخلاقي وكما هو جلي في فكرة الطريق ومجمل قواعده الظاهرية والباطنية .

لم يبتعد المتصوفة عن إنجازات الفكر الكلامي والفلسفي والعلمي التجريبي في نظراتهم المتعمقة عن وحدة الإنسان في أجزائه . و المقارنات التي يقدمها المتصوفة عن النفس والروح وغيرها تستند في أغلبها إلى إنجازات العلم التجريبي (الطبيعي) والمقارنة الفلسفية التأملية . فالطريق الصوفي هو الآخر "تجريبية" من نوع خاص ، لا يقدم للمريد والسالك إلا العناصر الأولية والمبادئ الكبرى دون أن يفرض عليه

نمطية ثابتة . إذ لا نمطية صارمة في الوجود ، كما يعتقد الصوفية ، سوى نمطية الوجود ذاته وموقع الإنسان فيه . أما الادعاء بالحرية الكاملة فهو وهم الحرية . لهذا سعوا دوما للحرية والوحدة من خلال نفي التعددية في النفس (النباتية والحيوانية والإنسانية) وفي الممارسة (العلم والعمل) وفي الوجود (أنا وأنت ، والوحدة والكثرة) . ولم يبحثوا في معرفتهم عن حيثيات الظواهر ، أو ما دعوه أحيانا بمستودع السر الإلهي . وحالما يقتنع الصوفي بهذه المقدمة فانه يتأسر بمعرفته الخاصة . و يظل يبحث في عالم الطبيعة عما يمكنه من الارتفاع إلى ما وراء الطبيعة ، و عما يمكنه من إيجاد الصلة الحية بالكون .

فالصوفي لا يوجه جهده لبلوغ معرفة موضوعية وعملية عن هذه العملية ، ولأن تجزئة العالم بالنسبة له من هوس العقل . انه يدرك الإمكانات الجزئية والضرورية للعقل ، لكنه يرفض نتاجه في العمل ، لأنه لا معنى له في حاله المتغير . فالفعل لا يتعامل في أفضل الأحوال إلا مع موضوعه دون أن يتأمل حقيقة ذاته . وإذا تأملها فانه لا يستطيع رؤية حقيقته ، لأن حقيقته جزء منه . لهذا أجاب أبو الحسين النوري عن سؤال وجه إليه :

- كيف لا تدركه العقول ولا يعرف إلا بالعقول ؟

- كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له . أم كيف يدرك ذو عاهة من لا عاهة له ولا آفة ؟ كيف يكون مكيف من كيف الكيف ؟ أم كيف يكون محايا من حيث الحيث فسماء حيث ؟ وكذلك أول الأول وآخر الآخر فسماء أولا و آخرها ؟ فلولا انه أول الأول وآخر الآخر ما عرف ما الأولية وما الأخروية . . . وما الأزلية في الحقيقة إلا الأبدية ، ليس بينهما حاجز ، كما أن الأولية هي الأخيرة والأخيرة هي الأولية . وكذلك الظاهرية والباطنية . إلا انه يفقدك وقتا ويشهدك وقتا لتجديد اللذة ورؤية العبودية . لان من عرفه بالخلقة لم يعرفه بالمباشرة . لان الخلقة

على معنى قوله كن . والمباشرة على إظهار حرمة لا استهانة فيه " .
وعندما سئل في حالة أخرى :

- بم عرفت الله ؟

- بالله!

- فما بال العقل ؟!

- العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله! لما خلق الله العقل قال له : من أنا ؟ فسكت . فكحله بنور الوجدانية ، فقال : أنت الله! فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله .

إن عجز العقل عن رؤية الوحدة والكل ناتج بنظر النوري عن جزئية قواه النظرية ومحدوديتها المنطقية . فالعقل يحصر الكون والوجود في قيود تصوراته وتأملاته . ويتقيد لهذا السبب بالبحث عن بداية ونهاية وكم وكيف وحيث عما لا يمكن تحديده . بينما حقيقة الوجدانية خارج الجزئيات و وراء أشكالها العقلية بما في ذلك في مقولات الأول والآخر والأزل والأبد . وبهذا المعنى نظر النوري إلى عجز العقل وإلى دلالاته على عاجز مثله . بمعنى محدودية وجزئية أحكامه ومفارقة ادعائه معرفة المطلق فيها . ومن هنا استنتاجه القائل بأن العقل يبدأ في رؤية الكل حالما يكتحل بنور الوجدانية . أو ما دعاه الصوفية أحيانا برؤية الكل في الكل ، أو معرفة الله بالله .

فالصوفي لا يسعى إلى إدراك حقائق قائمة بحد ذاتها ، من أجل أن يشير إليها بكلمات الاكتشاف الظاهرية : ها قد وجدتها !! ولا يعني ذلك غياب تعبيرية كهذه . فالإكتشاف الصوفي يؤدي أيضا إلى الهمّات . ولكنه مع ذلك يبقى مجرد انعكاس لوجوده . أما في تعبيره ، فإنه يعكس ملامح الروح الصوفي . وسوف يعطي الصوفية لهذه "الاكتشافات" تسمية الشطح . أما في الواقع ، فإن الشطح هو الصيغة

"المتهورة" للروح الكبير والنتاج الضروري لتطور التجربة الصوفية ومستوى "غربة" الصوفي في الطريق . إذ وراء كل "شطحة" تجربة صوفية تأملها ، كما أن لكل صوفي شطح على قدر تجاربه وأحواله . فالشطح اكتشاف له مقوماته الخاصة في العقائد المنظومة للصوفي ، والتي لا يمكن فصلها عن نسيج تجربته الشخصية في مواقفها من مختلف القضايا . انه اكتشاف العالم الظاهري من خلال التنقية المستمرة لقلبه الكوني . ولا يعني ذلك حسب عبارات الصوفية "سوى إزالة الرين أو صدا الوجود عنه من أجل جعله مرآة تنعكس فيها حقائق الماضي والحاضر والمستقبل والتي عبر عنها القشيري قائلاً وبان المعرفة هي الحالة التي يبلغ بها الصوفي درجة التحدث من قبل الحق "بتعريف أسرارهِ فيما يجريه من تصاريف أقداره" . وليس إلا الوعي السطحي وتحجر الطرق الصوفية في مراحل انحطاطها هو الذي أعطى لهذه المفاهيم هيئة القدرة الخرافية على التنبؤ السحري . أما في الواقع فلم يقصد الصوفية بذلك سوى تحول القلب إلى مرآة الوجود . وليس المقصود هنا بالقلب سوى الروح المعرفي - الأخلاقي .

إن الفكرة العامة عن سعة القلب وقدرته على احتواء المطلق (الله) هو تعبير عن الأدب الصوفي تجاه الله ، وعن ارتقاء العارف في مقاماته . فقد صاغ ابن عربي فكرة "إن قلب المؤمن أوسع من رحمة الله" انطلاقاً من أن رحمة الله لا تسع الله بينما قلب العارف يسع الله ورحمته . ولم يقصد هو بذلك سوى الإمكانية اللامتناهية للقلب على احتواء المطلق وتجلياته . فقد تجاوز الفكر الصوفي ظاهرية علم الكلام في الجدل حول الله ، ولأن حقيقة المعرفة بالنسبة له تقوم في تذوقها . واضطره ذلك للبحث عن حسيتهما فوجدها في كل ملموس ، ثم في كل ما هو مجرد ، ثم في وحدتهما . وليست هذه الوحدة في سكره وصحوه ، وتفريقه وجمعه ويقائه وفنائهِ سوى المطلق . إذ لا معنى للمطلق بدون الحركة الدائمة والآن الدائم . ولا يعني بلوغ المطلق سوى أسلوب تذوق وتحقيق

ومشاهدة ومكاشفة تجلياته اللامتناهية . وبهذا المعنى يصبح قلب العارف مرآة الوجود .

ليست مفارقة المعرفة هنا انعكاسا لمفارقة الوجود ، ولا بالعكس . فالمتصوفة أدرى بتناقض هذه الصياغة من حيث المظهر والوجود ، إلا أن ضرورتها في الوعي الأخلاقي تنبع من اتخاذهم العالم الصغير (الإنسان) مرآة للعالم الكبير (الوجود - الكون) . ولم يقصد المتصوفة بذلك رسم مقارنة تجسيمية - حشوية بين عالم الملك والملكوت (الطبيعة وماوراء الطبيعة) ، بقدر ما تعني إعادة اكتشاف السر في الوجود أو حقيقة الأشياء كما هي من خلال إزالة التراكمات الاجتماعية والفكرية والنفسية التاريخية . آنذاك لا يعني التحدث من قبل الحق أو رؤية الماضي والحاضر والمستقبل سوى صفاء القلب في التعامل مع الفكرة والواقع . من هنا واجه البسطامي متكلمي وفقهاء عصره بكلمات : "أخذتم علمكم ميتا عن ميت . وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت . يقول أمثالنا حدثني قلبي عن ربي ، وأنتم تقولون حدثنا فلان . وأين هو ؟ قالوا : مات!!" وأورد الحارث المحاسبي فكرة شبيهة عندما قال : "مضت علي ثلاثون سنة لم أسمع فيها شيئا إلا من رأسي . ثم دارت علي ثلاثون أخرى لم أسمع فيها شيئا إلا من الله" . بينما أجاب الجنيد عن سؤال وجه إليه :

- بم نلت ما نلت ؟

- من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة !!

و أوماً إلى درجة في داره .

* * *

الفصل الثالث: النموذج الامتناهي والنموذجية المتناهية

" لا يصح الترادف في العالم ، لان الترادف

تكرار وليس في الوجود تكرار"

(ابن عربي)

إن اقتران النموذج بالنموذجية في واحدية الثقافة الإسلامية هي الفرضية الأكثر تعقيدا في براهينها التاريخية . فما وراء واحدية الثقافية الإسلامية تتموج عوالم الاضطراب والهيجان ، والغلو والعصيان ، والقسوة واللين ، والخيانة والبطولة ، والتكفير والتسنيين ، والتأمل النظري والورع الإيماني ، وجدل الأفكار والإنكار ، وحمية التشهير والتبديع . باختصار كل ما لا يعطي للروح استقراره ، بما في ذلك في أشد حالاته اختباء . وقد كان ذلك انعكاسا لرفعة المعرفة في أعين وسرائر العارفين والجاهلين ، والغوغاء والسلطين ، ومن ورائهم علماء الكلام والدين وفلاسفة وفقهاء وأدباء وشعراء . وكل من أفلح بهذا القدر أو ذاك في الارتقاء من "حضيض التقليد" إلى مصاف البحث عن الحقيقة .

وقد شاطر الصوفية بنماذجهم العديدة هذه المساعي مع انفرادهم بنموذجيتهم . وارتبط ذلك أساسا بموقفهم من المعرفة . فهم لم يحبذوا

لأنفسهم تسمية أكثر من تسمية العارفين . لأنها تعكس خصوصية علاقتهم بالمعرفة ، باعتبارها اتصافا بصفات الحق و"ابتلاء" به (المطلق) . فإذا كان مثال المعرفة الصوفية هو تلقائيتها القائمة في تحول العارف إلى محدث للحق بالحق ، فإن من الصعب حصر نماذجها بسبب أنسنتها الفردية لتجليات المطلق .

وقد أعطى ابن عربي لهذا التجلي موقعه المناسب فيما أسماه بطريق الخاصة في العلم ، الذي يؤدي في حال إتقان أقسامه (السبعة) إلى بلوغ مقام المعرفة . ومن بين هذه الأقسام ، العلم بتجلي الحق في الأشياء أو تجليه في الممكنات والوجود . واستعرض في "علم التجلي" موقفه من الصيرورة الوجودية للكون في تسلسل مراتبها ووحدتها النهائية باعتبارها الكل ، أو تجلي الحق المطلق في الأشياء وتجليه للأشياء . وإذا كان تجليه في الأشياء هو تكوينها بين الإمكان والوجود ، والوجود والعدم ، فإن تجليه للأشياء هو التغيير والتبدل . وهو ما دعاه ابن عربي بتجليه في مجموع الأسماء ، فيعطي في العالم المقادير والأوزان والأمكنة والأزمان والشرائع وما يليق بعالم الأجسام وعالم الأرواح . أي كل المتغيرات الجوهرية من كميات ونوعيات وزمان ومكان وشرائع (عقائد وأديان) وروح . . . ولا ينحصر هذا التجلي في مجال دون آخر . فالله كما يقول ابن عربي ، "متجل على الدوام ، لأن المتغيرات مشهودة على الدوام في الظواهر والبواطن والغيب والشهادة والمحسوس والمعقول . فشأنه التجلي وشأن الموجودات التغير بالانتقال من حال إلى حال" . ووضع هذا الاستنتاج في أعماق فكرته عن ضرورة رؤية الوحدة . إذ لا يعني كل يوم هو في شأن سوى "أحوال إلهية في أعيان كيانية بأسماء نسبية عينتها تغيرات كونية . فتجلي أحدي العين في أعيان مختلفة الكون ، فرأت صورها فيه ، فشهد العالم بعضه بعض في تلك العين" . بمعنى التجلي الإلهي في الموجودات وفي نسبة هذه الموجودات إلى أسماء المطلق الإلهي وذلك من خلال تعيينها المتغير ووحدتها الداخلية . وهو نفسه تجلي العين الواحدة في أعيان مختلفة ، أو التنوع في الوحدة والوحدة في تنوعها .

يتوصل العارف في رؤيته هذا التجلي إلى إدراك حقيقة الوحدة في كل موجود ، بحيث يجعله "أجنبيا ونقيا ويريا" مما حوله . بمعنى تجليه المتنوع وتماسكه الموحد . فقد اعتبر عبد الرحمن الفارسي أن "كمال المعرفة هو إذا اجتمعت المتفرقات واستوت الأحوال والأماكن وسقطت رؤية التمييز" . ولا يعني ذلك في الواقع سوى وحدة العارف التي يفرضها منطق الطريق . وسبق لأبي طالب المكي أن صاغ هذه الفكرة بعبارات آخاذة في تحديد الفرق بين العارف والمريد . فعندما تناول خصوصية العارفين في مواقفهم من الأوراد (الصوفية) أشار إلى أنهم "لم يقسموا الأوقات بل جعلوا الورد واحدا لمولاهم . وجعلوا حاجاتهم من الدنيا ضرورتهم ، وصيروا الوقت متساويا لسيدهم . . . فوضعوا رقابهم في رق العبودية ، وصفوا أقدامهم في مصاف الخدمة ، فكانوا في كل وقت بحكم ما يستعملون" . بل أنهم لو أسقطوا الأعمال كلها غير ما تعلق بالتوحيد ثبوته ، كما يقول المكي ، "ما نقص من توحيدهم ذرة . ولو تركوا أوراد المريدين كلها ما أثر في قلوبهم بقسوة ولا فترة لأنهم لا يزدون بالأعمال فينتقصون بها ، ولا يتفقدون قلوبهم وأحوالهم بالأوراد فيعرفون النقصان والمزيد منها . ولا تجتمع قلوبهم بسبب ولا تقوى نفوسهم بطلب فتشتت لفقد سبب" .

لقد أراد المكي القول بأن الوحدة الداخلية التي يتمثل فيها العارف ويمثل معرفة الحق ، تجعله غريبا عن متغيرات العالم والارتهاق لها . انه يتسامى عن جزئياتها الطارئة ليس تهاونا أو استهانة أو ترفعا ، بل بفعل التسوية الرفيعة التي يبلغها في تجسيده لصفات الحق (الكل أو المطلق) . آنذاك تفقد الزيادة معناها في كل ما يفعل ، لأن فعله تجلي تلقائي للوحدة . وصور المكي حالة العارف هذه وتجلياتها العديدة في المقامات والأحوال . فعندما صور أحوالهم في مقام الخوف ، أشار إلى انه "لا يطرأ على قلوبهم طارئ من الخوف يهريون منه إلا بدا عليهم باد من الرجاء يأنسونه به إليه فتعتدل صفاتهم وتستوي مقاماتهم عن معاناة معنى من معاني صفاته لاستواء كمال ذاته . فتكون قلوبهم كلسان

الميزان بين الخوف والرجاء وتكون كطائر مستويا بين جناحيه" .

فلاعتدال الدائم للعارف هو التسوية التي يفرضها منطق الطريق بفعل تمثله حقائق الحق . والقلب الصوفي هو مرآة الحق . انه يحوي في ذاته الله والعالم . وهو الذي يكتمل به كما يقول المتصوفة ، كمال كل ما هو موجود . فهو مؤشر ومثبت أطراف التناقض ، وهو الكيان الذي يحمل على أطرافه تجانس الوجود . وهو الوحدة الكامنة وراء كل ما هو موجود باعتباره وجودها ، وكل ما يؤدي إتقانه إلى ثبات المعارف وعدم تغييره . لهذا أكد المكي على ما اسماه بثبات العارف وعدم تغييره . لان شأنه هنا شأن المطلق . بمعنى وحدته في العين وتنوعه في الفعل . فإذا كانت صفة المريدين وجملة تغييرهم ، كما يقول المكي ، تقوم في شيئين وهما ضيقهم بالخالق فهربوا منه ، وأتساعهم بالخلق فاستراحوا إليه ، فان العارفين "قد فرغ لهم من قلوبهم واجتمعت المتفرقات بمجاميعها لهم وأقامهم القائم بشهادتهم له . فلهم بكل شيء مزيد ومن كل شيء توحيد . كل خاطر بهم يردهم إليه وكل منظور إليه يدلهم عليه وكل نظرة وحركة طريق لهم إليه . فتوحيدهم في مزيد ويقينهم في تجديد بغير تغير ولا تصريد ولا إيقاف ولا تحديد" .

إن بلوغ العارف كمال المعرفة يحوله إلى النموذج المتناهي في تمثل الحق (المطلق) . ففي الوقت الذي يحوي في ذاته المتفرقات ، فإنه لا يكف عن الاغتناء بالمزيد من كل ما هو موجود بوصفه تعبيرا عن الجود الإلهي . أو ما دعاه المكي بالاستزادة من كل شيء توحيد . ولا يعني ذلك كميتها بقدر ما يعني وحدتها المستمرة . أو ما صاغه المكي بعبارة "توحيدهم في مزيد ويقينهم في تجديد بغير تغير ولا تصريد" . فهي العملية المغتنية المتجددة الثابتة اللامتناهية (اللامستنفدة) في تنوعها . فعندما كتب المكي يقول بان الإيمان ثلاثمائة خلق وثلاثة عشر خلقا على عدد الأنبياء المرسلين ، وكل مؤمن على خلق منها هو طريقه إلى الله ، فانه لم يقصد بذلك حرفية المعنى . لقد كان عددها المحدود هو

مثالها الديني - اللاهوتي . أما في واقعيتها وإمكانياتها فإنها بعدد الخليفة . فالطرق إلى الله ، كما يقول المكي بعدد الخليفة ، وبهذا صارت المكونات للمكون طرقات . إنها العملية التي توحد في كل واحد البداية والنهاية ، الإرادة والمصير ، والجزء والكل في العارف باعتباره الكيان الذي تنكسر فيه النموذجية المتناهية .

إلا أن هذه التعبيرية لا تعكس في الواقع سوى تحجيم الجسد ولغته المباشرة . وما وراء ذلك يجري السريان الدائم في موجات الوجود باعتباره تجديدا لا ينفد وثباتا لا يتناهى . فبالقدر الذي يحدث ذلك في الوجود ويحدث أيضا في صيرورة العارف . وهو الذي أدرجه ابن عربي في فكرة اللاتكرار . أو ما دعاه بعلم الاتساع الإلهي ، الذي يتضمن كأحد عناصره الكبرى ، وعلم انه ليس في الوجود تكرار .

فقد أعطى ابن عربي لهذه الفكرة أبعادا تتجاوز الحدود الوجودية إلى ما هو أكثر جوهرية في علاقة العارفة بالمعرفة . وهي أبعاد لها أسسها الخاصة في المعرفة الصوفية ، ولأن أغوارها العميقة هي التعبير المناسب عن كيفية ومستوى علاقة العارف بالمطلق . وهي علاقة تتصير من خلال تطهير النفس والجسد ، وتنقية الروح وصقل القلب وفي وحدة العلم والعمل والحال ، ومن ثم استدراجها في المقامات . وهي عملية تجذب في أفلاكها كل ما هو موجود على انه جزء من عوالم أوسع .

لم يبدع الصوفية هذه الوحدة المتكررة أو اللاتكرار بين العوالم من وحي خيالهم المبدع فقط ، بل ومن وحي رؤية الحركة الدائمة للكل . فعندما ينظر العارف إلى النفس على أنها أولى المراتب التي ينبغي قطعها من أجل الارتقاء بالروح إلى القلب ، أو عندما يضع مهمة قطعها من أجل الارتقاء بالروح إلى القلب ، أو عندما يضع مهمة قهر الجوارح والدخول من خلالها إلى عالم النفس ثم القلب ، فهو لم يسع من وراء ذلك صنع تراتبية الفعل وتكراره الطرائقي . إن هذه النماذج النهائية

هي حدود الخيال الضرورية التي يبنى على أساسها عالم الروح . وقد كمن في هذه البنية الخيالية إمكانية الصيرورة الدائمة للأنا العارفة أو الأنا المتجددة . فهي تبدع في خيالها عوالم الوجود وتضع قيمها الفردية فيه باعتبارها قيمها النهائية . ومن هنا تُمثلهم الحي لوحدة تناقضات الوجود في الأحوال بالقبض والبسط ، والسكر والصحو والفناء والبقاء . وهو تمثل يجري كالتحرير في الجداول والشوق في المحبة .

إن إبداع الخيال الصوفي لعوالم وجوده هو الوجود التلقائي لحقائق وجدهم . ذلك يعني أن توسع عوالمهم في تكرارها الظاهري هو التمثل المتجدد لنسبية المعرفة (الأحوال) في وحدتها . وبالعكس أيضا . بمعنى ذوبان الوحدة في جزئياتها . وهي العملية التي تصنع الهمّ الموحد ويصنعها في نفس الوقت . أي كل ما يمكن صياغته بعبارة تكرار اللاتكرار . لأنها تجري في خيال القيود الضرورية للروح . بينما يتكون إبداعه الحق استنادا إلى ذاته وقواه . لهذا كان بإمكان وحدة العلم والحال والعمل أن تصبح قيودا للجسد في تربيته ، وللنفس في تأديبها ، وللقلب في تنقيته . أي أن تتخذ في آن واحد هيئة المنهج والوسيلة في عوالم الملك والملكوت ، أو الشهادة والغيب ، أو الوجود الاجتماعي . الطبيعي والروحي - الميتافيزيقي . بينما يتحول العارف في هذا الاحتكاك الحي للملك والملكوت إلى جزء من عالم الجبروت ، أو عالم القوة والإرادة باعتباره وسطا بين الاثنين ، كما يحتل الحال موقع الوسط والرابطة والنتيجة المرئية . اللامرئية بين العلم والعمل . وإذا كان لهذه المقارنات أساسها المنطقي في لغة التصنيف الشككية ، فإن فاعليتها تنحل في أذواق التصوف . بمعنى أن كل جزء يتضمن في ذاته الأجزاء الأخرى كجزئيات فيه ، وكل بعد يتضمن في ذاته الأبعاد الأخرى كالحظات في الآن الدائم للعارف . فقد أجاب الجنيد مرة عن مسألة التوحيد بكلام لم يفهم منه . فقليل له : أعد الجواب علينا فإننا ما فهمنا! فأجاب بإجابة أخرى فقليل له : وهذا أغمض علينا من الجواب الأول . فإمله علينا حتى ننظر فيه ، فقال : إن كنت أجريه فأنا أملكه!!

والقضية هنا ليست فقط في أن المعرفة الصوفية تتعدى في الكثير من مواقفها وجزئياتها قواعد الأحكام المنطقية ، بل وفي تلك العملية التي تحصر في جوانحها مضمون التفاعل الحقيقي للفكرة في القلب الصوفي . آنذاك لا معنى للتكرار ، بل لا تكرر لأنه لا تكرر في الوجود . وقد قدم ابن عربي على مثال أبي مدين صيغا عميقة المحتوى لما يمكنه أن يكون "تكرارا" لا متناهيا . فعندما قيل لأبي مدين الاستزادة عن التوحيد وما هو فأجاب : التوحيد هو الأصل وإليه الطريق . وهو القطب وعليه التخليق . وهو تاج العارفين وبه سادوا وبأخلاقه تخلقوا وله انقادوا وعندما قيل له : زدنا عن التوحيد شيئا ، أجب : التوحيد هو النور الذي منه مادة كل نور ، وما عداه فأغشية و ستور ، وهو الساتر والمستور . وهو الأصل في كل الأمور وعندما طالبوه مرة أخرى بالاستزادة أجب : التوحيد هو الحق وإليه الملجأ لأهله وبه النجاة ، وهو السر الخفي به ظهرت الأسرار وهو الشمس المشرقة ومنه ينباع الأنوار ، وهو قطب العارفين ، وهو الدليل ومبرئ الأسقام وشفاء كل عليل ، فما سواه حجاب وعندما قيل له : أعد علينا كلامك في التوحيد أجب : التوحيد أصل في الوجود وعليه أخذت الموائيق والعهود ، وهو دليل على كل مفقود ، فمن بقي على أصله فقد وفا ، ومن عدل عن رسمه فقد أخطأ الطريق وجفا . هو قلب ، الوجود به قام . وهو المحرك والمسكن لسائر الأجسام وعندما قيل له مرة أخرى : قل لنا في التوحيد ، أجب : التوحيد أصل وهو مع كل دقيقة ، والوجود سر وهو ظل الحقيقة . والتوحيد أحصى كل شيء عددا . وهو الباقي أزلا وأبدا ، الكافي لمن هو حسبه . فمن وفقه عمر به قلبه . هو المظهر للأشياء وبحياته كانت الحياة . فالتوحيد ثمرة المعرفة لا ينال إلا بقلب الأخلاق والصفة وعندما قيل له مرة أخرى : أعد علينا كلامك في التوحيد ، أجب : التوحيد وطن العارفين وبه تاهوا . وليس لهم مستقر إلا هو . وهو حياة أسرارهم ومادة القلوب وكل كليتهم وغيب الغيوب . هو السيد المتبوع وما عداه تبع . والقائم بنفسه وقوام

من صنع . هو مجرى لأسرارهم وأسرارهم جداوله . . . وعندما قال له الجميع : قل شيئا عن التوحيد ، أجب : التوحيد همة المرسلين والنبيين . وهو سر الخلفاء والصديقين وقطب ورثة العارفين . به حنت أسرارهم إلى الحضرة الإلهية ، وبه انكشفت لهم الأمور الربانية ، فأمدهم بالحياة والقيومية وأظهر لهم أسراراً لا تكاد تطيقها الأرواح البشرية ، منها السر القائم بالوجود الذي منه بدا واليه يعود . . . وعندما سئل أخيراً عن التوحيد ما هو أجب : التوحيد همتي وهو شريعتي وسنتي . التوحيد هو الغاية القصوى والملجأ والمأوى . هو الأساس الذي قام به الوجود وعليه فطرة كل مولود .

لقد أعاد أبو مدين أولية الفكرة " التوحيد هو الأصل . " بعد أن مرت بتجليات عديدة تمثلت " بنور الوجود " و"الحق المطلق" و"أصل الوجود" و"الأزل - الأبد - الحياة" و"وطن العارفين" و"همة المرسلين" و"شريعة وسنة وملجأ العارفين" و"فطرة كل إنسان" . وكان بإمكانه أن يجيب بصيغ وتعبيرات أخرى ، انطلاقاً من حاله المتجدد ومعرفته الدائمة وكما في التصوير البديع لوحدة التناقض الحي في عبارات "الوطن الذي تاه به العارفون" و"هو مجرى أسرارهم وأسرارهم جداوله" و"باعتباره الكلّ و اللاتكرار ، الذي يجسّده العارف كما وصفه الجنيد بعبارة" لون الماء لون إنائه" .

أبدع التصوف صيغته وتعبيره العديدة ، التي عكست نموذج العارف العامل ، لا صيغته النهائية . فقد شخص البسطامي العارف قائلاً "للخلق أحوال ولا حال للعارف ، لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيب آثاره بآثار غيره" . وفي تحديد آخر قال "لا يرى في نومه غير الله ، ولا يرى في يقظته غير الله ، ولا يوافق غير الله ولا يطالع غير الله" . أما ذو النون المصري فقد قال "معاشرة العارف كمعاشرة الله ، يحتملك ويحلم عنك تخلقاً بأخلاق الله" . وإن علاماته هي "أن لا يظفي نور معرفته نور ورعه . وإن لا يعتقد باطنا من العلم ما ينقض

عليه ظاهرا من الحكم . وان لا يحمله كثرة نعم الله وكرامته على هتك أستار محارم الله" . بينما وصفه يحيى بن معاذ بأنه الرجل الذي "كان فبان" . في حين وجد الجنيد في العارف ذاك الذي "ينطق الحق عن سره وهو ساكت" . في حين وصفه في موضع آخر بعبارة "لا يكون العارف عارفا حتى يكون كالأرض يطؤه البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شيء ، وكالمطر يستقي ما يحب وما لا يحب" . في حين وجد الحلج علامة العارف في "أن يكون فارغا من الدنيا والآخرة" .

وسوف يضع كل صوفي في إطار تجربته الفردية تعبيره "العابر" عن تقييم العارف . ومع ذلك تبقى هذه التقييمات انعكاسا للحال الصوفي في المقامات . وبالتالي لا يمكنها أن تحيط إحاطة كلية بشخصيته . أنها تكشف عن أحواله المتغيرة التي يمكن اعتبار صياغة الجنيد (العارف - لون الماء لون إنائه) من بين أكثرها دقة وتجريدا . وعندما أبدع ابن عربي صورة العارف ، فأنها لم تتعد في الواقع توليف التجارب الصوفية في مواقفها من العارف بعد صهرها في منظومته . فهو يشير بعد استعراض آراء الصوفية إلى أن ما جاء به ليس انفرادا خاصا لم يسلكه الآخرون ، بل "الطريق واحدة وان كان لكل شخص طريق تخصه . فان الطرق إلى الله على عدد أنفاس الخلائق" . انه اخذ التنوع الهائل في نموذجية المتصوفة . وكان استعراضه لعبارات الصوفية في تحديدهم للعارف تعبيراً عن النماذج الملموسة لما يحويه طريق التصوف في عدد "أنفاس خلائقه" . وكان تعميمه منصبا في هذا الاتجاه . فعلمنا يبلغ العارف درجة المعرفة كما يقول ابن عربي ، فانه يقوم "بالحق في جمعيته نافذ المهمة مؤثرا في الوجود على الإطلاق من غير تقييد ، لكن على الميزان المعلوم عند أهل الله . . . مجهول النعت والصفة عند الغير . . . حامل الذكر مستور الحال . . . عام الشفقة على عباد الله . . . شديد في لين يعلم مكارم الأخلاق في سفسافها فينزلها منازلها مع أهلها تنزيل حكيم . . . بريء من تبرأ الله منه ، محسن إليه مع البراءة منه . . . مؤمن عباد الله من غوائله . . . إذا تجلي له الحق يقول : أنا هو! لقوة التشبه

في عموم الصفات الكونية والإلهية . . . كبير بحق ، صغير لحق ، متوسط مع حق ، وجامع لهذه الصفات في حال واحدة . . . يتأثر مع الأنات لتغير الأحوال . . . يستمر مقامه بحاله وحاله بمقامه فيجهله أصحاب الأحوال بمقامه ، ويجهله أصحاب المقامات بحاله . . . له عنف على شهوته إذا لم ير وجه الحق في طبيعتها . . . لا يؤاخذ الجاهل بجهل ، فان جهله له وجه في العلم . . . يفتح مغاليق الأمور المشكلة بالنور المبين . . . يملك أزمة الأمور وتملكه بما فيها من وجه الحق لا غير . . . ينظر إلى العلو فينسفل بنظره ، وينظر إلى السفلى فيعلو بنظره ، يحجر الواسع ويوسع المحجور . . . يميل إلى غير طريقه في طريقه لحكمة الوقت . . . الأمور كلها عنده ذوقية لا خبرية . . . يعرف ربه من نفسه كما علم الحق العالم من علمه بنفسه . . . لا يؤاخذ بالجريمة فان الجريمة استحقاق والمجرم المستحق . . . عظمته في ذاته . . . هو في عمله بحسب علمه . . . يدير أمور الكون بينه وبين ربه كالمشير العالم الناصح في الخدمة القائم بالحرمة . لا أينية لسره . . . يسمع نداء الحق من السنة الخلق . . . يسع الأشياء ولا يسعه سوى ربه فهو أينه وعينه . وقد استفاد ابن عربي في رسم لوحة عميقة المحتوى عن شخصية العارف وحقيقتها . ومع ذلك فإن ما صاغه هو مجرد مثال ولا يختلف عن متصوفة الفكر المنظومي الكبار كالغزالي . فالنموذج المتكامل للإنسان الكامل عند ابن عربي هو عارف الغزالي المتخلق بأخلاق الله . غير أن منظومة الغزالي هي الصيغة الأولية المجزأة لمثال التخلق بالأخلاق الإلهية من خلال إظهار علاقات الإنسان بالأسماء الإلهية ونسبتها في شخصه أو علامات السعي للتخلق بصفات المطلق ، أما عند ابن عربي فقد حصلت على مثال الوحدة الدائمة في تغييرها وتطورها ، والتي أعطى لها عبد الكريم الجيلي في وقت لاحق هيئة الصورة الكونية - الوجودية والمعرفية - الأخلاقية المنظمة في (الإنسان الكامل) .

تعكس التعبيرات المتنوعة عن نموذج الصوفي العارف تباين الأحوال واشتراكها في نفس الوقت بالخضوع للمطلق . وليست حقيقة الخضوع هنا سوى الحرية الخالصة . أنها عملية بذل الروح في سيره الدائم نحو المطلق ، والتي يتلاشى فيها كل شيء أمام "محدودية" الأزل والأبد . إنها عملية بلوغ الهمّ للواحد ووحدة الذات التي تتحول فيها إشكاليات وعوائق المؤسسات وهرميتها الوجودية (الاجتماعية والسياسية) إلى لحظات متلاشية . وقد صورت إحدى النوادر الصوفية هذه العملية على مثال دخول أحد الفقراء (الصوفية) إلى مجلس عامر للسلطان ، اعتلت مقاعده حاشية البلاط ووجهاء البلد ، باستثناء مكان السلطان ، مما حدى بالفقير الصوفي إلى التوجه حيث المكان الفارغ ، وقد أثار سلوكه استغراب الجميع وفكاهة الوزير فتسائل مداعبا أن كان هو حضرة الوزير ، مما حدا بالفقير للإجابة :

- أنا أعلى من الوزير!

- هل حضرتكم السلطان المعظم ؟

- أن أعلى من السلطان!

- هل أنت محمد ؟!

- أنا أعلى من محمد!

- هل أنت الله ؟!

- أنا أعلى من الله!

- لا شيء أعلى من الله!!

- أنا هذا اللاشيء!!

وإذا كانت هذه النادرة تعكس في صورتها المجردة النموذج الاجتماعي الأخلاقي لحال الفناء الصوفي في علاقته بالعالم (مؤسسات وأشخاصاً ورموزاً تقليدية وهرميات مادية ومعنوية) ، فإن صورتها

الملموسة تبرهن على أن القيم المجزأة هي قوى مدمرة ، مهما كان لمعانها شديدا وصلاحياتها مثمرة في الأجزاء والآحاد . وقد أعطى ذلك الصوفي قوة تنداعى نفسها أمام نفسها ، مما يجعل من النفي الدائم في العلم والعمل أسلوب الرقي الحقيقي . فالعارف لا يبقى على حال لأنه لا مبرر له ، ولا يتحدد بموقف لان المواقف متباينة ومقدماتها عرضة للزوال . إنه يختصر الجزئيات المنفردة ليصهرها في ذاته مدركا أن لا تكرار في الوجود ومن ثم لا عنى للتقليد ، وصولا إلى أن القيمة الحقة في الحق (المطلق - الله) .

إن هذه الصورة العامة عن معرفة الصوفي ودورها في تكوينه العياني والمعنوي تتباين من حيث مقدماتها وتحليلاتها في شخصيته . فهو الكيان الذي أعارت له المعرفة الصوفية جل اهتمامها ، لكي يكتسب ما دعوه بعين اليقين . ولم يجدوا لهذا الاكتساب أسلوبا أفضل من إهماله الظاهري . ولا ينبغي النظر إلى هذه العملية على أنها رديف للامبالاة الباردة أو العدمية الظاهرية أو الاحتجاج الاجتماعي - السياسي ورغم وجودها فيه .

إن حقيقة العارف الصوفي أوسع من أن تحصر في إطار تجزئته أو أيما تجزئة ولأن مسعاه يهدف إلى التخلق بالمطلق . فالعارف لا متناه في نموذج متناه في نموذجيته .

* * *

الكتاب الثاني

«فلسفة الإبداع»

الباب الرابع

الحكمة المتسامية للانتماء والإبداع

الفصل الأول: حكمة الروم الصوفي

"الحكمة هي تمثل الكل"

إن الحكمة التي يفترضها التصوف في طريقه هي حكمة إدراكه المتسامي لحقيقة الكل في اشق وأدق تجلياته الجزئية . وهو السبب القائم وراء صعوبة تحديد التصوف بشيء غير ذاته . فقد تمثل التصوف وحدة التنوع الهائل للحق والحقيقة . من هنا فإن أي احتكام إلى ما ليس فيه هو تجزئة لمكوناته والحكم بها عليه . مما يؤدي بالضرورة إلى إغفال حكمته الداعية لضرورة إدراك حقيقة الأشياء كما هي . وقدم المتصوفة أمثلة عديدة لكشف هذه الشجرة المخفية كما في النادرة التي تتحد عن تباين انطباعات أولئك الذين لمسوا فيلا للمرة الأولى في غرفة مظلمة . فمن لمس الناب قال أنه لمس شيئا صلبا أسطوانيا ملسا . ومن لمس البطن قال بالعكس انه لين وخشن . واختلفت انطباعات من تلمس خرطومه وذيله وساقه . وهو تباين يكشف عن جزئية الانطباعات وعجزها عن إدراك حقيقة الأشياء كما هي . فالوحدة القائمة في الأشياء هي حقيقتها . غير أن ذلك لا يعني استحالة إدراكها في أجزائها . فتذوق ملح البحر ممكن في قطرة من قطراته ، وإلا أن حقيقة البحر أوسع من ملوحته . وبهذا المعنى أيضا يمكن حد التصوف بما هو مناسب لأذواق شيوخه في أحوالهم . إلا أن ذلك لا يكشف إلا عما هو مذاق . وما وراء

ذلك تتراعى أعماقه اللامتناهية . فهو ليس فقط الكيان القائم وراء تجارب الكل وبل والكلية التي يصعب حصرها بقيود العبارة وحدود المنطق بفعل تلونها بتجارب المتصوفة في طرقهم . لهذا كان الجنيد يقول "الصوفي كالماء لونه بلون الإناء الذي فيه" . وهو انسجام يقهر رؤية العين الظاهرة (الحسي) لا رؤية الحقيقة . فالحقيقة للحقيقة مرآة حسب قول ابن عربي . وهو الانسجام الوحيد الذي تتلاشى فيه ثنويات العلم والمعلوم المنطقية (النظرية) في وحدة المنطق الصوفي .

للتصوف منطق خاص في قواعد طرقه . وأن مجموع طرقه هو الطريق . كما أن تنوع وسائله تهدف لغاية واحدة لا متناهية في توحيدها للحق والحقيقة . فهو الكل الذي يمكن النظر إليه في جميع الاشتقاقات المعقولة للفكر النظري (المنطقية والنقدية والأخلاقية) . إلا أن لكل منها مذاقه الخاص في تصوف (أو طريق) المتصوفة . فالمنطق لا يقوم في بناء هيكل العبارة والفكر وبل في قواعد الطريق وبنائها الخاص في لتجربة الفردية . والنقد لا يتعدى ذاته لأنه ميدان ومصدر إدراك الحقيقة . والأخلاق هي التصوف كله . ولأن التصوف أخلاق لا غير . ومع ذلك ، فإن هويته العامة تظل وراء كل هذه التفريعات الدقيقة .

ولا يعني ذلك استحالة إدراكه ، ويقدر ما يعني إمكانية فهمه ضمن إطاره وفيه . وذلك لخصوصية توليف الحق والحقيقة في التصوف . فهو توليف يعطي لوحده تجلياتها اللامتناهية . ولهذه التجليات وحدتها في تنوع طرقه وشيوخه يمكن إدراكها (بالحس والعقل) وحدسها بأقدار متكافئة . فالتصوف يتميز بقدره خاصة في إبداع التلازم الحي بين وحدته الداخلية وتنوعها الظاهري . ففي هذا التلازم تنكشف وحدة المبادئ المطلقة وتجلياتها النسبية في الأفراد باعتباره إبداعا وقدرًا للعارفين .

ففي الوقت الذي تخلق هذه المبادئ في الذات العارفة أسرارها

الخاصة ،فان خصوصيتها تتكشف فيما يمكن دعوته بصيرورة الأنا الصوفية وحقيقتها أو مصيرها الشخصي (الفردى والاجتماعى ،التارىخى والكونى) . وقد عبّر عن ذلك الحلاج فى شعره قائلا :

لأنوار نور النور فى الخلق أنوار وللسرّ فى سرّ المسرّين أسرار

فهى الأشعة التى يتقبلها الإنسان ويضئ بها وجوده . والإنسان ليس إلا النور المتجلي فى الوجود باعتباره جزءا من الكل . ومدى إشعاعه فى الوجود هو سرّه الحقيقى أو سرّ وجوده . وعلى قدر أنواره تتنوع أسرار الوجودية . وفيما لو جرى تخصيص هذه الفكرة فى مجال الإبداع ،فليس نوره سوى إبداعه . وإبداعه سرّ وجوده المادى والمعنوى ،وكلّه الذى يمثل أقصى ما يستطيع بلوغه فى ذاته ،وكل ما يحدد فى نفس الوقت تذليل القناعة الرخوة بقناعتها ،وإخضاع الشكوك ليقين البحث المعرفى .

إن الوحدة المعقدة لظاهرية النور وباطنية السرّ فى التصوف ،ومساعى تذليل القناعة الرخوة والشكوك بيقين المعرفة هى الصيغة المعقولة لوحدة الإبداع والمعنى التى تشبه ،وفيما لو استعملنا عبارة الحلاج "كوكب برجه فى فلك الأسرار" . أى واضح وجلى ويدور فى الوقت نفسه فى فلك المجهول،أو جلى فى ظهوره خفى فى عوالمه . وهى المفارقة المعبرة عن حقيقة الإبداع . وليس مصادفة أن يصل المتصوفة فى مجرى تعمق عوالمهم إلى وضع حقيقة الإبداع المطلق ضمن مفارقة الاختفاء فى الظهور . فهى المفارقة التى تكشف عن أن السرّ القائم وراء صعوبة رؤية المبدع المطلق (الله) فى الوجود يقوم فى شدة ظهوره فيه . وبالتالى فإن اختفاء لشدة ظهوره . وهى الصيغة التى يمكن إدراجها فى كل فعل حق . لان الفعل الحق يفترض فى كيانه وغاياته الاضمحلال فى الفعل . إذ الاختفاء فى الظهور هو التطابق الكامل بين الوسيلة والغاية ،

الذات والموضوع ،الأنا والعالم . أي الوحدة المتجسدة في الوجود والإبداع بأقدار متساوية . فكمال الإبداع يفترض في تجلياته اللامتناهية اضمحلال أو ذوبان أو تناغم أو تجانس الذات الفاعلة في إبداعها ،أو الخالق في مخلوقاته ،أو الواجد في مواجيده . أي وجوده في كل أوصال إبداعه ،التي عبر عنها الحلاج شعرا (أنا من أهوى ومن أهوى أنا) . فهي الحالة التي تتلاشى فيها المكونات المتباينة للكل . فالإبداع الحق هو كل في المعاناة والفعل ،والشكل والمضمون ،والوسيلة والغاية . إذ يستحيل بالنسبة للمبدع إدراك وجوده في تجزئة الأنا والهو ،وهنا وهناك ،وآنذاك وحينئذ ،لأنه لا أنا ولا هو ،ولا قرب ولا بعد ،ولا ماض ولا مستقبل . فالتلاشي الكامل للزمان والمكان والانا هو الوحدة المنفية (أو المنفية) في فعل الآن الدائم ،كالمعنى في الكلمة والنغم في الصوت والحرير في الماء والروعة في الزهور والبهاء في الصحراء والجمال في الفضيلة والقبح في الرذيلة .

فالتصوف هو فعل يحتكم إلى تطابق وسائله وغاياته ،أو فناءهما المتبادل في بقاء الإرادة الفاعلة بقيم المطلق . أي في فناء كله فيه . وهي النتيجة التي تجسد حقيقة الحكمة باعتبارها إدراكا للكل وفناء فيه ،وتذوقا له وبقاء فيه .

وطبقوا ذلك على أنفسهم بالطريقة التي كشفوا في إبداعهم عن قيمة الحكمة باعتبارها تمثيلا و تمثلا لحقائق الوحدة الدائمة بين العلم والعمل . أي الوحدة التي تكشف عن تناهي ولا تناهي الخفاء والجلاء ، والظاهر والباطن . فليس "الصراع" القائم بينهما أو "التجزئة" الممثلة بمعايير المنطق (الشكلي) ،وسوى الحجاب الذي يعيق رؤية حقائقهم كما يقول الصوفية . أي رؤية الحركة الحية باعتبارها إبداعا دائما للانا المتصيرة في الطريق والمتكاملة في حقائقه . وليست هذه الحقائق شيئا

مستقلا بذاته ،ولا معلما من معالم الصراط المستقيم ،ولا يقينا معقولا بمعايير المنطق ،وبل وحدة الإبداع المتراكمة فيما دعاه البسطامي باستظهار الحق . وليس المقصود باستظهار الحق هنا سوى بلوغ الحال ،والذي تضمحل فيه جزئية الإرادة الفاعلة . بمعنى بلوغ تجانس الغاية والوسيلة ،وشكلها المعقول بمقاييس الحقيقة الأخلاقية . بحيث يصبح الفعل الإنساني والمظهر الإنساني والكائن الإنساني كلا واحدا يشير بكافة أفعاله ومظاهره و كياناته إلى المثال الأعلى .أي تظهر المثال في الذات الإنسانية وأفعالها . وهو الأسلوب الذي بنى عليه الصوفية كامل وجودهم باعتباره الطريق الوحيد الحق لبلوغ الحكمة التي لم يقصدوا بها شيئا غير الحق . انهم قدموا في نماذج استظهارهم للمطلق أحد طرق بلوغ الذات الإنسانية كمالها ،وقدموا في نموذجهم أحد طرق التجسيد الأخلاقي للمطلق . انهم أعطوا للحرية الإنسانية إمكانية بلوغ المطلق في مختلف الميادين (من فن وأدب وسياسة وعلم) لكن بشرط تمثلها لحقائقه . لقد أرادوا القول بان الإبداع الحق هو الحق نفسه .

إن استظهار الحق هو الحال الذي يتمظهر فيه حقيقة الكائن الصوفي ،والذي يجعل من الكينونة الصوفية ميدان الاستظهار الدائم لوجدانه الخالص . ومن ثم اعتداله الدائم وسموه عن التعارض والتجزئة ، والأعراض والاعواض (الصدفة والمصالح) كما هو الحال بالنسبة للحقيقة والجمال ،والحياة والموت . وهو حال يبلغه الصوفي في طريقه باعتباره منازعة أقداره فيه . فقدّر الإنسان هو نفسه ،والذي يجعل من منازلة النفس ورياضتها أسلوب خلق الإرادة ،وباعتباره تحررا ولكن من خلال العبودية للمطلق . فهو المسار الذي يخلق عوالم لا تنتهى تستمد كينونتها من الخيال المبدع للصوفية باعتباره برزخ الحقيقة الحية .

ليست هذه الحقيقة سوى صيرورة الذات العارفة في الكل الصوفي^٢ .

أما تجليات هذا الكل فتترامى في طرقه وطرائقه ، وشيوخه وسلاسلهم . أي في كل ما يبيلور شخصية الصوفي في تصوفه ، ووصقل الحقيقة لذاتها في إرادة المريدين ، وأحوال العارفين وذوق المكاشفين ، وهمّ الموحدين . فهو الكل الذي يكشف عن محدودية الآفاق في الحس وعدم تناهيها في المعنى . ومن هنا قول الصوفية "التصوف بحر وقف عند ساحله الأنبياء" ! و سواء كان المقصود بذلك وقوفهم عند "شاطئ الأمان" بعد السباحة فيه و تذليل أخطاره، أو تأمل أبعاده البعيدة (أو آفاقه اللامتناهية) فإنهما يلتقيان في العبارة والمعنى ، و صوابهما تام من وجهة نظر الحقيقة (المعنى) أو العبارة المفارقة (الشطح) . وإذا كان هناك من معنى مشترك في صوابه وراء التأويلات المتباينة ، فإنه يقوم أولا و قبل كل شئ في قدرته على استشارة الإعجاب العميق والقناعة المندهشة بلذة الخاطر ، كما لو أنه الاستجابة الحية لما في طبقات حدس البديهة المكبوت ، أو لما فينا من "حقيقة منسية" .

أثارت هذه القضية إشكاليات تأملية وعقلية مختلفة . ويمكن العثور على رموزها الخيالية في أساطير الأمم وآدابها ، وعلى صيغها المنطقية في الفلسفة القديمة (أفلاطون) . فقد كان ظهورها مرتبطا بمحاولة إدراك الصلة الخفية بين الأنا الغابرة واللامرئية ، وفي نصوص الثقافة والتقليد وبين اجتهداتها المعاصرة . وهي صلة تتمظهر في الاستذكار وفي النسيان . وإذا كان الاستذكار نفيا للنسيان ، فإن النسيان ضمور للاستذكار . وقد أثارت هذه العلاقة في الوعي إشكالية الانتماء وإعادة اكتشاف الحقائق على أنها حقائقنا القديمة المنسية . وما وراء هذه العلاقة تترامى العوالم اللامتناهية ، والزمن المتناهي في بريته الخاطف . وفي هذا تكمن الإشكالية التي تحوي في أعماقها بذور الاجتهاد النظري والعملية لإدراك وحدة التاريخ والمطلق . وهو إدراك امتزج في التصوف بالطريق نفسه .

فالطريق هو طريق النفس في تذليل نسيانها . واستشهد الصوفية بالآية القائلة (نسوا الله فأنساكم أنفسهم) على أنها النموذج الأعلى للعلاقة الجوهرية بين التاريخ والمطلق ، والتي يصعب أدراك كونها خارج إطار تذليل النفس نسيان ذاتها ، خارج استذكار حقيقة "الألوهية" فيها . فالألوهية هي الجوهر المطلق ، والمعنى القادر على ربط التاريخ "ببدايته" . أو الأول بالآخر . أما تجليها المعقول في الذات الإنسانية فهو استذكار ذاتها الأولى ، وأو فطرتها . فهي العملية الوحيدة القادرة على أن توحد الذات وهمومها في المساعي اللامتناهية ، وأن تكشف لها في الوقت نفسه ، بأن كل جديد هو قديم ، ولا بمعنى فقدان قيمته ، بل بمعنى استعادة النفس حقائق الوجود الكبرى . وهي نتيجة تستمد وجودها من وجد الوجود نفسه . أي من معاناة حقائقه لا نصوصه المرمية في كتب الغابرين والعابرين أيا كانوا أقواما أو أمما ، ومللا أو نحلا ، وخواصا أو عواما . وأن تقدم في أسلوبها هذا البديل الأكثر إنسانية لإنسانيتها .

ولا يعني البديل الأكثر إنسانية لإنسانيتها سوى الاستجابة المتكررة لحقائق الوجود الكبرى ، ومبادئه المتسامية ، والتي يعاد اكتشافها على الدوام في تجارب الأفراد . فالاستجابة المتكررة تعمق التجربة الفردية (والتاريخية) ، وبسبب محايثتها الدائمة لتلقائية الحقيقة . لذا كان بإمكان المتصوفة أن يبدعوا ويعيدوا صقل المعاني اللامتناهية في العبارة من خلال الانكسار الدائم لهذه المعاني في تجارب الأفراد ورؤيتهم المتجددة . فالطريق الصوفي هو ليس صراط الاستقامة أو منحى الاعوجاج ، بل طريق الحقيقة . وما من وصف ظاهري يمكنه أن يحيط بمكوناته . فمكونات الطريق والحقيقة تتجلى في لهيب النار كنار ونور ، ودفء ، وحرقة ، ووعد ووعد . كما تتجلى في حزمة الضوء المستقيمة في كوة بوابة متهرئة كشعاع سحري في عيون الأطفال والعجائز ،

وكإشارة إلى أن ما في الوجود هو غبار أو جزء لا يتجزأ في عقول الفلاسفة و مشاعر الشعراء . ومن الممكن تجاوز هذه الإشارات إلى ما لا يحصى أو الاكتفاء بأي منها وإعادة تجديده في ذوق العارفين وأو بالبحث عنها في كل ما يخطر على البال والضمير . كما كان بإمكان المتصوفة أن يصفوا التصوف بصفات خلاصة يصعب حصرها ،مثل أن يجيب أحدهم على سؤال عن ماهية التصوف بكلمات : اجمع كفك واضرب الحائط وقل ربي الله!! أي أن يقدم لك في الإجابة عبث السؤال ،وفي الإجابة عن افتقارها لمعنى الإجابة ،أو حدسها المكبوت في البديهة المغرية ،أو انه أراد القول بان كل سؤال يتضمن إجابته كما أن من العبث جعلهما شيئا واحدا ،أو أن يقول لك بان القبضة كف وأن استعمالها هو عين الفقر كما أن استعمالها قد يؤلمك بلا معنى ،أو أن الحقيقة تقع ما وراء جدار الغضب وعنف الإرادة ،أو أن مواجهة القسوة الميتة بضربات الحياة هو تمهيد للحقيقة . وأن يضيف إلى تأويلاته كل ما يمكن استشفافه من وحي التجارب واستشرافه من تأمل المستقبل وتذكر الماضي . أو نسيان كل ذلك في مجرى البحث عن معنى يقف خارج حدود تذكر الظواهر أيا كانت من أجل اكتشافها في النفس الباحثة عن ذاتها . وليس هذا كله سوى الأجزاء المتناثرة فيما يمكن دعوته بوعي الذات الصوفي .

إن وعي الذات الصوفي هي الإشكالية التي تستقطب في مجراها صيرورة المريدين والأبدال والأوتاد والأقطاب . وشأن كل وعي متصير بذاته لا هدف له في نهاية المطاف ألا الحقيقة . ومن الممكن القول بان هذه الإشكالية ليست إشكالية الوعي المجرد فقط ،بل وإشكالية السياسة العملية . أو بصورة أدق أنها إشكالية الوجود العلمي والعملية . وقد يكون من الغلو مطابقة الحقيقة المتصيرة في وعي الذات مع الحقيقة كما هي ،إلا انها يصبان في نهاية المطاف في مصب واحد . وليس

المقصود بالحقيقة هنا سوى صيغتها الثقافية باعتبارها حسيلا التجارب المتراكمة في وعي الذات لا صيغتها المنطقية (البديهية) . من هنا كانت قيمتها العلمية (النظرية) والعملية (السياسية أو الأخلاقية أو الفنية . . .) تقوم في كونها حسيلا المعاناة الذاتية المتصورة في تجارب الأفراد والأمم . أي أنها تتبلور في مجرى نفي الإبداع المتراكم في الثقافة الخاصة . لهذا أصبح الفناء والبقاء في حيز الوجود الخاص الشرط الضروري لكل إبداع حق . ففيه فقط يمكن للثقافة أن تبدع إشاراتنا ورموزنا ومنطقها وبنيتها الخاصة وحدود آفاقها المرئية واللامرئية . وأن ترسم لكل فعل معناه وتعطي لكل معنى ملموسيته في العقل والضمير . وإذا كان إبداع الصوفية وما يزال يشير فينا في كل ما أرادوا قوله وفعله وهج الإثارة الحية ، ولأنهم تمثلوا حقيقة بلوغ الفناء والبقاء في حيز الإبداع الذاتي . وأعطوا للجميع حرية التعامل مع أنفسهم والآخرين . أي قدموا في مثالهم الصيغة الثقافية لتطابق حقائقها مع الحقيقة ، وفي نماذجهم الصيغة الأكثر سموا لها . مما أعطى لكل ما أبدعوه مذاقا كان وسيبقى مثيرا لتأمل العارفين وفضول المتحذقين . فالجميع تتوجس فيه بأقدار مختلفة صدق إبداعهم . إذ لم يترك المتصوفة جانبا دون أن يستظهروا فيه حقائق كشافاتهم وأن يستيقنوا في الوقت نفسه الحقيقة القائلة بأن ما يقولوه هو مجرد حركة في الإبداع اللامتناهي ، وكما صورها الحلاج في قوله "كوكب برجه في فلك الأسرار" . أي الحركة الدائمة في فلك الإبداع الحق ، والذي هو سر لا يمكن كشفه مرة واحدة وإلى الأبد . فهو يتجدد في كل حركة تقطعها كواكب الروح والجسد في أفلاكها (الخاصة) . بمعنى الاستظهار الدائم لما في وحدة الكيان الباطن ، وأو حقائق تجاربهم الخاصة . فهو أسلوب ترسيخ المنطق المتوهج لا الشكلي ، والقادر أيضا على الاستجابة للماضي والحاضر ، والذي يمكن تتبعه في مظاهر الوعي الذاتي الصوفي من اسمه وفصله ومغزاه وماهيته وماهية أتباعه .

فَعِنْدَمَا حَاوَلَ الْكَلَابَازِيُّ اشْتِقَاقَ تَسْمِيَةِ الصُّوفِيَّةِ مِنْ صَفَاءِ أَسْرَارِهِمْ ، وَأَوْ مِنْ صِفَتِ اللَّهِ مَعَامَلَتِهِ ، وَأَوْ مِنْ كَوْنِهِمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ ، وَأَوْ لِاتِّصَافِهِمْ بِأَوْصَافِ أَهْلِ الصِّفَةِ ، أَوْ لِلْبَاسِهِمُ الصُّوفَ ، وَفَإِنَّهُ لَمْ يَسْعَ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ جَرْدَ كُلِّ مَا جَادَتْ بِهِ قَرِيحَةُ الْمَجَازِ وَالْأَعْجَازِ التَّارِيخِيَّةِ . لِهَذَا لَمْ يُعْطَ لِأَيِّ مِنْهَا أَرْجَحِيَّةٌ تَامَةٌ . فَقَدْ وَجَدَ فِي بَعْضِ اشْتِقَاقَاتِهَا (مِنْ أَهْلِ الصِّفَةِ وَالصُّوفِ) مَجْرَدَ تَعْبِيرٍ عَنْ مَظَاهِرِ أَحْوَالِهِمْ . بَيْنَمَا وَجَدَ فِي الْبَقِيَّةِ الْبَاقِيَّةِ مَجْرَدَ تَسْمِيَّاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي الظَّاهِرِ مُتَوَحِّدَةٍ فِي الْبَاطِنِ . فِي حِينٍ مِيزَ أَبُو نَعِيمٍ الْأَصْفَهَانِيُّ بَيْنَ نَوْعَيْنِ مِنَ الْاِشْتِقَاقِ فِي تَسْمِيَةِ الصُّوفِيَّةِ ، الْأَوَّلُ هُوَ مَا اسْمَاهُ بِاِشْتِقَاقِ أَهْلِ الْإِشَارَةِ الْمُنْبَنِينَ بِالْعِبَارَةِ عَنْ الصَّفَاءِ وَالْوَفَاءِ ، وَالثَّانِي هُوَ اِشْتِقَاقٌ مِنْ حَيْثُ الْحَقَائِقُ الَّتِي تَوْجِبُهَا اللَّغَةُ (مِنْ صُوفَانَةٍ وَصُوفَةٍ وَصُوفٍ) . فِي حِينٍ وَجَدَ سِرَاجُ الدِّينِ الطُّوسِيُّ فِي نَسَبَتِهِمْ إِلَى لِبَاسِ الصُّوفِ مِيزَةً أَنْفَرَادَهُمْ عَنْ الْآخَرِينَ كَأَصْحَابِ الْحَدِيثِ لِلْحَدِيثِ ، وَالْفُقَهَاءِ لِلْفَقْهِ وَهَكَذَا دَوَالِيكَ . بَيْنَمَا شَكَلَ اقْتِرَانُ الْأَسْمِ وَالْمُسَمًّى عِنْدَ الصُّوفِيَّةِ الْمَفَارِقَةَ الَّتِي ذَلَّتْ تَقْلِيدِيَّةُ الْأَسْمَاءِ وَوُضِعَتْهَا الشَّرْطِيَّةُ . فَهَمُ لَمْ يَنْفَرِدُوا ، وَحَسَبَ عِبَارَةَ الطُّوسِيِّ "بَنُوعٍ مِنَ الْعِلْمِ دُونَ نَوْعٍ ، وَلَمْ يَتَرَسَّمُوا بِرَسْمٍ مِنَ الْأَحْوَالِ وَالْمَقَامَاتِ دُونَ رَسْمٍ . وَذَلِكَ لِأَنَّهُمْ مَعْدُنَ جَمِيعِ الْعُلُومِ وَمَحَلَّ جَمِيعِ الْأَحْوَالِ الْمَحْمُودَةِ وَالْأَخْلَاقِ الشَّرِيفَةِ سَالِفًا وَمُسْتَأْنَفًا" . وَهِيَ ذَاتُ الْفِكْرَةِ الَّتِي تَوْسَعُ بِهَا السُّهْرَوْرْدِيُّ عِنْدَمَا أَكَّدَ عَلَى أَنَّ تَسْمِيَةَ الصُّوفِيَّةِ مِنَ الصُّوفِ يَتَوَافَقُ مَعَ اللَّغَةِ كَمَا نَقُولُ كُوفِيٍّ مِنَ الْكُوفَةِ . غَيْرَ أَنَّهُ اسْمٌ مُعْبَرٌ عَنْ حَالِهِمُ الظَّاهِرِ ، لِأَنَّهُمْ آثَرُوا الذُّبُولَ وَالْخُمُولَ فَكَانُوا كَالْخُرْقَةِ الْمَرْمِيَّةِ . أَيُّ أَنَّهُ يَسِيرُ هُنَا فِي تَقَالِيدِ جَعْلِ مَفَارِقَةِ الْأَسْمِ وَالتَّسْمِيَةِ دَلِيلَ فِرَادَتِهِمْ . إِذْ لَمَّا كَانَ حَالُهُمْ ، وَحَسَبَمَا يَقُولُ السُّهْرَوْرْدِيُّ " وَبَيْنَ سِيرٍ وَطِيرٍ لِتَقْلِبِهِمْ فِي الْأَحْوَالِ ، وَلِهَذَا لَا يُقَيِّدُهُمْ وَصْفٌ وَلَا يُحْبِسُهُمْ نَعْتُ وَأَبْوَابُ الْمَزِيدِ عِلْمًا وَحَالًا مُفْتُوحَةٌ وَبُوطَانُهُمْ مَعْدُنَ الْحَقَائِقِ وَمَجْمَعُ الْعُلُومِ وَكَمَا تَعْذَرُ

تقييدهم بحال لتنوع وجدانهم وتجنيس مزيدهم نسبوا إلى ظاهر اللبسة". بينما اعتبر القشيري انه لا يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق . إذ لا يصح اشتقاقه من الصفاء لأنه بعيد بمقتضى اللغة وكذا الحال بالنسبة لاشتقاقه من الصف الأول . كما أن نسبته للباس الصوف لا يكفي لأنهم لم يختصوا بلبس الصوف . رغم كونها تسميات صحيحة من حيث المعنى لا من حيث اللغة . وذلك لان حقيقة الصوفية اكبر من أن يحتاج تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق كما يقول القشيري .

بغض النظر عن تباين هذه الرؤى ألا أنها تلتقي بجوهرها . بمعنى أن تباينها في الظاهر هو نتاج تتبعها مظاهر الرؤية الذاتية للمتصوفة بفعل تقلبهم في الأحوال . وليس القلب هنا سوى التجلي اللامتناهي للانا العارفة في طريقها صوب المطلق . وتخلق المتصوفة بأخلاق المطلق هو السير الدائم في دروبه . وهي نتيجة وضعها المتصوفة في محاولاتهم "رسم" ما يميزهم عن غيرهم بالعبارة المعقولة وفوجدوه في انفرادهم وانفرادهم في وحدة وجدهم ووجودهم . أي في كلهم المتجانس في الظاهر والباطن . وهو السرّ القائم وراء صعوبة تعيينهم بقياس لفظ واستحقاق اشتقاق . ولا يعني ذلك سوى عجز العبارة عن التعبير عن كلهم . فالكل هو الكيان الذي يحوي ذات الصوفية وظاهرهم وباطنهم والعوالم المتصيرة في حركتهم الدائمة . لهذا كان بإمكان أحدهم أن يتكلم عن اشتقاق أهل الإشارة وأهل اللغة ، وأن يعطي مع ذلك للغة معناها الخاص لا باعتباره رسماً ولفظاً ، بل اشتقاقاً للحقيقة القائمة فيما وراء الأسماء وتنوعها . وهو الشيء الذي جعل بعضهم يرفض اشتقاقها من كلمات اللغة انطلاقاً من أن حقائق الصوفية وحقيقة التصوف ما وراء الكلمات . ولا يعني ذلك بدوره سوى محاولة استجماع الكل الصوفي وراء جزئية العبارة وشيئية الكلمات . أي كل ما يشكل بدوره الحصيلة التي أجمع عليها الصوفية في النظر إلى ذاتهم باعتبارها معدن العلوم و

محل الأحوال ، وإلى ما في بواطنهم من معدن الحقائق ومجمع العلوم .

بصفة أخرى، انهم أرادوا من وراء ذلك كشف الوحدة المتغيرة في ذاتهم وبواطنهم وتحليلاتها في الظاهر . أي بلوغ التطابق الكامل بين الذات وبواطنها . فكونهم معدن العلوم يعني أن بواطنهم هي معدن الحقائق ، وكونهم محل الأحوال يعني انهم يجمعون في بواطنهم العلوم كلها . وما سوى ذلك فهو تجل لهم في العبارة والفعل (الظاهر) . أي لا غيرية فيهم . فالظاهر هو الباطن أيضاً بفعل مساعي المتصوفة توحيد الهم والإرادة في الكل من خلال اكتشاف الحقيقة كما هي . وهو أمر يكشف عنه إدراكهم لذاتهم باعتبارهم ممثلو الصفاء الحق أو السر الباطن أو الحقيقة في الحال والحال في الحقيقة . ولم يحصروا هذا كله ومع ذلك ، وفي نطاق وجودهم الخاص ، رغم جوهريته في القول والفعل ، بل وفي تمثيلهم لوحدة التاريخ والمطلق ، وتمثيلهم للصفاء الروحي الدائم . غير انهم لم يضعوا في تمثيلهم هذا قيم الاستعلاء العقائدي ، ولا في تمثيلهم قيم الاستعلاء المذهبي .

فقد مثل الصوفية في نماذجهم السبيكة المصهورة للتاريخ والمطلق الإسلاميين . أي وحدة الثقافة والحقيقة . فعندما سمي الأصفهاني وعلى سبيل المثال ، والصوفية في لسان الإشارة بأهل الصفاء والوفاء ، فإنه لم يكن يسعى لاستدرا عطف السجع التقليدي ولا إثارة التسمية التي سبق وأن انتحلها (إخوان الصفا وخلان الوفا) ، بل إلى الوحدة الواجبة في وفاء الصفاء وصفاء الوفاء . فكلاهما يشترطان في الآخر ذاته . والتصوف يشترط في كل فعل وحدته في الكل . أي كل ما يؤدي إلى سيورة الذات المتوحدة في تاريخها (الثقافي) ، وباعتباره مقدمة تمثيلها اللامتناهي للمطلق أو انفتاحها عليه . أما هذا الأخير فقد اتخذ في إبداع الصوفية صيغة الفتح (الرباني) باعتباره أسلوب عبور التاريخ

(الثقافي) إلى المطلق (الحقيقة) . وقد أعطى له الصوفية صيغا وتمثيلات عديدة وأجملوه مع ذلك في رمزية المختصر باعتباره الشخصية التي تمثلت ومثلت ما يمكن دعوته بانتقال الروح الصوفي من "عالم الشريعة" التاريخي إلى "نوافل الحقيقة" و"فتوحاتها" اللامتناهية . فعندما يتناول ابن عربي ، وعلى سبيل المثال ، ما اسماء مميزة الأمة المحمدية وقدر ولايتها ، فإنه ينطلق من أنها تفتح المجال أمام الإمكانية اللامتناهية لأتباعها بالتخلق بأخلاق المطلق . وذلك لأنها لا تحاصره في ميدان الفروض ، وما دامت تفسح له الطريق من خلالها للسير صوب اللانهاية . أنها تستعيد هنا حقائق الوجود نفسه . فإذا كان الوجود نعمة ، فإن نعمته في وجوده . وبالتالي فإن تمثل نعمته (أو رحمته) يقوم في تجاوز حدوده من خلالها أو بواسطتها . فهي العملية الإبداعية الحققة ومصدر كل أصالة متميزة في العلم والعمل . فالخروج من الفروض إلى النوافل يعني الانفتاح على الذات فيما وراء اللازم والضروري . بمعنى السباحة في بحر المحبة الخالصة أو الحرية المتسامية .

أبدعت الثقافة الإسلامية لهذه الفكرة صيغتها المناسبة في الحديث القائل "إن الله يقول ما تقرب إلي المتقربون بأحب إلي من أداء ما افترضته عليهم . ثم لا يزال الإنسان يتقرب إلي بالنوافل حتى أصبح سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها" . ولا يعني ذلك سوى أن الفرض أو الأصل هو المقدمة الضرورية للارتقاء اللاحق . أي ليست نوافل الفروض الإسلامية سوى نوافل الخيرات من صلاة وزكاة وصوم وحج ، باعتبارها فروعا أولية قادرة على أن تنتج زهورها وثمارها . أما في إطار الفعل الإنساني ، فإن تجاوز الفروض بالاستناد إليها يخلق ما اسماء ابن عربي ، بالمحبة الخالصة لا محبة الامتنان ، والتي تعادل في الوجود زهرة الثمار . وحالما تتسامى (أو تنضج أو تتطور) فأنها تخلق ثمارها باعتبارها تمثلا وتمثيلا حقا للأصل .

بحيث تصبح هي هي ولكن في تجلياتها الجديدة . وهي العملية التي يتجلى بها الخالق في مخلوقاته (ربوبيته) والإنسان في معبوداته (عبوديته للمطلق) .

لا تعني سلسلة الفروض والنوافل والمحبة الخاصة ، سوى وحدتها في الفعل الواعي ، والذي تفنى فيه الضرورة باعتبارها حرية ، والحرية باعتبارها إبداعا . ولا تعني سلسلة الفروض والنوافل والمحبة الخاصة ، سوى وحدتها المنفية في الإخلاص . وفيما لو حاولنا تطبيق ذلك على حصيلة الثقافة الإسلامية في تطور التصوف ، فمن الممكن القول بأن التصوف تمثل ومثل في ذاته حقائقها التاريخية باعتبارها نوافله . وتجاوزها (نفاهها) في معاناة شيوخه ومريديه بالشكل الذي جعلها تنكسر في أضواء موشوره العلمي - العملي . وهي العملية التي عبر عنها أحد الصوفية في عبارته القائلة : " صار لهم بعد اللسان لسان ، وبعد العرفان عرفان ، وبعد الإيمان إيمان " !

من الناحية التاريخية لم يعن ذلك سوى ارتقاء الثقافة في لسانهم وعرفانهم وإيمانهم إلى مستوى إدراكها الذاتي وتجاوز حدودها الأولية . ومن ناحية الحقيقة (والصوفية منها بالأخص) ، فإن ذلك لا يعني سوى بلورة عالمها الخاص . أي كل ما حصل على وعي فرديتها وفرداتها في اللسان والعرفان والإيمان ، أو في العبارة والمعرفة والعمل ، أو في الشكل والمضمون والغاية ، أو في العقل والوجدان والحدس ، أو في الدين والدنيا والآخرة ، أو في السياسة والقانون والأخلاق ، أو في الكل الوجودي - المعرفي - الإيمان -ي للانا العارفة . فليست تلك إلا تجليات ومستويات لصيرورة لسانها وعرفانها وأيمانها المستند إلى نوافل أرادتها المستوية في عالمها الثقافي . لقد أراد المتصوفة بذلك القول ، بأن كياناتهم هو التمثيل والتمثيل الحق للكل الثقافي في لسانه وعرفانه وأيمانه . وأن

يكشفوا عن أن الالتزام المبني على أساس ما في الثقافة نفسها من مقدمات ضرورية هو الشرط الملازم لكل إبداع أصيل .

اشتقّ المتصوفة هذه النتيجة أو المبدأ العام للإبداع الأصيل من مخاض تجاربهم المتنوعة في الوصول إلى حقائنها الكبرى . فالأخيرة كانت الحصيلة الملازمة لالتزامهم بالمقدمات الضرورية لنوافلهم أو فعلهم المتسامي في حدود الأطر الضرورية للمرجعيات الكبرى . من هنا أصالة طريقهم في وحدة الشريعة-الطريقة-الحقيقة ، وبوصفها الصيغة المجردة لإبداعات التجارب الفردية الأصيلة ، والتمثّل المتراكم في علمهم (وعيمهم) لشريعة الأمة ولقوانين وجودها التاريخي ، والتمثيل الحي لها في العمل (الطريقة) . مما أعطى لكل ما أرادوا قوله بلسانهم و كشفه بعرفانهم واستظهاره بإيمانهم آليته الخاصة فيما يمكن دعوته "بالاتزان المتهور" . أي وقوفهم أمام إشكالية البرهنة على معنى وجودهم التاريخي - الثقافي باعتباره الإشكالية الجوهرية للإبداع الأصيل .

غير أنهم لم يسعوا ، شأن كل ما هو أصيل ، إلا للبرهنة على ذاتهم أمام ذواتهم . أنهم لم يسعوا من حيث الجوهر إلا لتحدي أنفسهم . وهو موقف جعل أحدهم يقول "أن طريقنا هذا لا يصلح إلا لأقوام كنست بأرواحهم المزابل" . وهو موقف متحدي يضع مهمة تذليل النفس باسم المطلق ، وتذليل ما هو موجود ببذل الروح . فإذا كان ما هو موجود مزابل ينبغي كنسها ، فإن ما ينبغي كنسه أولاً وقبل كل شيء هو النفس . ولا يعني كنسها هنا سوى تحديها الصوفي باعتباره الأسلوب التلقائي لارتقاء المريد في أرائده والعارف في أذواقه وكشوفه ، أو ترويض النفس وقهرها بالشكل الذي يبدع نموذجها الأرقى . إذ لا يعني قهر النفس سوى إعادة صقلها من خلال الاستناد إلى ما فيها . فلكل نفس لسانها وعرفانها وإيمانها . بينما حقيقة النفس الصوفية تقوم في صيرورتها الجديدة المتسامية من خلال إبداع نموذجها الأمثل . أي

اكتشاف حقيقة ألانا . وإذا كان الصوفية قد جعلوا منها غاية وجدهم ووجودهم ، فلأنهم تمثلوا جوهرية المعنى الإنساني القائم في اكتشافهم الذاتي . بهذا يكونوا أيضا قد قدموا للجميع أحد النماذج الأصلية في تحقيق المعنى الخالد للإبداع ، باعتباره بحثا واكتشافا للانا المتصورة في لسان وعرفان وإيمان الثقافة ، ولكن من خلال تجاوزهم إلى ما هو أرقى وأنقى ، وأدق وأرق ، وأحلى وأبهى .

إن اكتشاف الذات هو إبداع حقيقتها ، كما أن إبداع حقيقة ألانا يجري من خلال صيرورة "أنا الحق" . وهي عملية دائبة لنفي الذات بفعل صيرورة كيائها الخاص من إبداع الثقافة التاريخية نفسها . فالتكافؤ بين اكتشاف الذات وإبداع حقيقتها يقوم في تجاوز حقيقة الذات حدود كيائها الموضوعي ووجودها التاريخي . ففي موضوعيتها لا تختلف كثيرا عن وجود الأشجار والأحجار . وحالما يتلاشى اغتراب أنا وكنت وسوف عندئذ يتمحور الآن الدائم في المعنى . ويصبح المعنى الملاذ الأخير لكل نفس وخاطر ، وتأمل ورؤيا ، وحس وحدس ، وشك ويقين ، وجهل ومعرفة ، وذكرى وحنين ، وفرح وألم ، وصبر وجزع . أي في كل نماذج وجد الوجود . أما تمحور الوجود ووجده في المعنى فهو مقدمة صيرورة أنا الحق أو الأنا المتحققة بالمعنى .

فالأنا المتحققة بالمعنى تفسح لنفسها المجال في ميادين الإبداع الإنساني باعتباره مقدمة مسارها (إبداعها) اللامتناهي . ففي السياسة هي مقدمة طريق الحرية والنظام ، وفي الفن والأدب مقدمة طريق الجمال ، وفي الأخلاق مقدمة طريق العدل ، وفي الفلسفة مقدمة طريق الحقيقة المعقولة ، وفي التصوف مقدمة طريق حقيقة الحق ، لأنه يضع مهمة معرفة النفس في أول الطريق وآخره ، فالمعرفة الأولية للنفس هو تذليل شرطيتها ، ومعرفتها الأخيرة هي معرفة مطلقها الخاص . واتخذ

المتصوفة من الفكرة القائلة "من عرف نفسه فقد عرف ربه" شعارهم العلمي والعملي . وهو "الرب" الذي يمكنه التجلي بصور لا تحصى . أما معرفته فأنها تثير بالضرورة صورها "المتهورة" في قوى الحس والعقل . وذلك لأنها إبداع الحق في حق وأو مطلق (الحقيقة والجمال والعدل) في إمكانياته الملموسة أي أنها تؤدي إلى المفارقة الواقعية للإبداع والقائلة بأن المعرفة التامة بالشيء هو فقدانه . ومن ثم فإن معرفة النفس هو فقدانها . وهي العملية التي تؤدي إلى "شطح" العبارة والصورة والصوت والمعنى والبناء . لهذا كان العلاج يصيح في شوارع بغداد "أنا الحق"! دون أن يخامر شك الحقيقة . فقد كان شطحه صوت الحقيقة القائمة وراء تمثّلها وتمثيلها للحق الإسلامي - المطلق .

فالحقائق الكبرى هي حقائق الثقافة التاريخية ، ومنطقها الخاص لا منطق العقل المطلق . وهي الفكرة التي عبّر عنها الصوفية بصيرورة لسانهم وعرفانهم وأيمانهم من ومما وراء لسان الأمة عرفانها وإيمانها . أنهم حاولوا تمثّل منطق الروح الإسلامي ، وروح الإسلام الثقافي . مما أثار بالضرورة نزوع تمثيلهم للحق فيه . وإذا كان هذا النزوع هو الصفة المميزة لكل إبداع أصيل ، فإنهم لم يضعوا معايير عبارات الاستعلاء والإمرة ، ولا بمفاهيم الاستكبار والاستجبار ، ولا بقيم النعمة (على المخالفين) والعصمة (لنفس) ، بل وضعوها ضمن علوم وأعمال تسوية الإرادة وتوحيد الهمّ، أو في فناء كنا ونحن والبقاء في الحق . ولا يعني ذلك سوى فناء الذات المبدعة في الكلّ والبقاء فيه . وليس هذا بدوره سوى تمثّل وتمثيل إبداع الكلّ . وإذا كان هذا الكلّ هو مجموع التجليات المتباينة للثقافة ، أو كيان الأمة في لسانها وعرفانها وإيمانها ، فإن امتثاله وتمثيله يؤدي إلى صياغة النماذج المتجددة لحقائقه الكبرى . ففي تسوية الإرادة خلق اعتدالها ، وفي توحيد الهمّ إشراك الكلّ في معاناة تمثّل الحق وتمثيله . وهي العملية التي تؤدي إلى تعميق الإبداع في مكوناته من

خلال توليف المعقول والأحسن . مما يخلق بدوره أسس التعميق
الوجداني لوعي الذات والإدراك العقلي لمعناه .

إن تحديد الوحدة الحية للوجدان والعقل في إبداعهما الثقافي هو
تعميق فناء النفس المبدعة (أو ألانا الجزئية) في حقائق الشفافة
المطلقة (ألانا الكلية) . لذا شدد المتصوفة في كل قول وفعل للسان
والوجدان على حدسهم للحق الإسلامي فيه باعتباره حقا مطلقا . أي
انهم تمثلوا ومثلوا بصورة متجانسة حقائق الإبداع الثقافي للامة . من هنا
ارتعاشهم الدائم في شعرهم ونثرهم ، وارتانهم وتهوّرهم ، ووصحوهم
وسكرهم أمام محراب انتمائهم الخالص لعالم الإسلام والإسلامية .

ولم يكن ذلك تزلفا ولا مغالاة ولا ابتداعا ولا سئة ولا أيما شئ آخر
غير استظهارهم الذات المتروحة في وحدة الكل الإسلامي . انهم حاولوا
استظهاره في طريقتهم وحقيقتهم ، وظاهرهم وباطنهم كما لو انهم أرادوا
القول بان كلهم الصوفي هو الكل الإسلامي الحق . وكانوا على حق من
حيث نموذجيتهم الذاتية . فالسهروردي وعلى سبيل المثال ، ويقول أن
"الصوفية من بين طوائف الإسلام ظفروا بحسن المتابعة للرسول . . .
اتبعوا أقواله فقاموا بما أمرهم ووقفوا عما نهاهم . . . اتبعوه في
أعمالهم من الجد والاجتهاد . وتخلقوا بأخلاقه من حياء وحلم وصفح
. . . ورزقوا من أحواله من خشية وسكينة وتعظيم ورضا وصبر
وتوكل" . وهي الصيغة التي سبق للكلاباذي وأن أعطى لها مظهرها
التاريخي - الشخصاني في نماذج الصحابة والتابعين التي توجهها أبو نعيم
الأصفهاني فيما يمكن دعوته بروحنة الأعلام (الشخصيات) الإسلامية
من خلال إدراجهم إياهم في فلك الأولياء و"السادة المحققين ، وخلفاء
الأنبياء ، وعرفاء الأصفياء ، المقربين إلى الرتب الرفيعة ، المنزهين عن
النسب الوضيعة ، المؤيدين بالمعرفة والتحقيق ، المقومين بالمتابعة
والتصديق معرفة توجب لمعرفتهم موافقة ، وتوجب لحكم نفوسهم

مفارقة، وتلزم لخدمة مشهودهم معانقة، وتحقق لشريعة رسولهم موافقة". وهي الصورة التي حاول أن يرسم معالمها الفردية ابتداء بالصحابة والتابعين وانتهاء بالمحققين من الصوفية. أي كل أولئك الذين "عرفوا الأدلة والحقائق، وباشروا الأحوال والطرائق، وساكنوا الرياض والحدائق، وفارقوا العوارض والعلائق". وعندما حاول أن يجمع ما يجمعهم في عرف الثقافة الإسلامية، فإنه حصرها في ثلاث عشرة مرجعية كبرى. منها "أن لهم نعوتا ظاهرة وأعلاما شاهرة ينقاد لمواالاتهم العقلاء الصالحون ويغبطهم بمنزلتهم الشهداء والنبيون". ومنها "أنهم المورثون جلاسهم كامل الذكر والمفيدون خلائهم بشامل البر". ومنها "أنهم المسلمون من الفتن الموقون من المحن". ومنها "أنهم الضرورون في الأطعمة واللباس والمبرورة أسامهم عند النازلة والبأس". ومنها "إن ليقينهم تنقلق الصخور وبيمينهم تتفتق البحور". ومنها "أنهم سباق الأمم والقرون وبإخلاصهم يمتطرون وينصرون". ومنها "أنهم نظروا إلى باطن العاجلة فرفضوها وإلى ظاهر بهجتها وزينتها فوضعوها". و"هم المصنون عن مرامقة حقارة الدنيا بعين الاغترار، والمبصرون صنع محبوبهم بالفكر والاعتبار". و"هم المشغوفون به وبوده، والكلفون بخطابه وعهده". و"هم مصاييح الدجى وينابيع الرشد والحجى، وخصوا بخفي الاختصاص ونقوا من التصنع بالإخلاص". و"هم الواصلون بالحبل، والباذلون للفضل، والحاكمون بالعدل". و"هم المنبسطون جهرا المنقبضون سرا، ويبسطهم روح الارتياح والاشتياق ويقلقهم خوف القطيعة والفراق". و"هم المبادرون إلى الحقوق من غير تسويق والموفون الطاعات من غير تطفيف". وجعل من هذه المرجعيات الكبرى صفات ظاهرة لتجارب الأمة في أفرادها وجعل من هؤلاء الأفراد كواكبا دائرة في فلك الولاية الإسلامية. أي بالقدر الذي شكلت حكمة التصوف الصيغة المجردة والمتسامية لإبداع الأمة في شخصياتها، فإنه جعل من شخصياتها

النماذج الملموسة لتجليها . بحيث وجد في شخصية أبي بكر تجليا لمعنى التصوف باعتباره "اعتصاما بالحقائق عند اختلاف الطرائق" . في شخصية عمر بن الخطاب تجليا للمعنى القائم في التصوف باعتباره "ركوب الصعب في جلال الكرب" . وفي شخصية علي بن أبي طالب تجليا لمعنى التصوف باعتباره "مرامقة الودود ومصارعة المحدود" . وفي شخصية عاصم بن ثابت تجليا للمعنى القائم في التصوف باعتباره "الفرّ من البيئونة إلى مقر الكينونة" . وفي شخصية جعفر بن أبي طالب تجليا للمعنى القائم في التصوف باعتباره "الانفراد بالحق عن ملابسة الخلق" . وفي شخصية عبد الله بن الزبير تجليا للمعنى القائم في التصوف باعتباره "التظاهر بالحق على المتكاثر بالخلق" .

طبق الأصفهاني موقفه هذا على منات الشخصيات الإسلامية الكبيرة من صحابة وتابعين وصوفية محققين من خلال بحثه وعثوره في كل واحد منهم على ما يمكنه أن يكون مكوّنا للروح الصوفي . فقد وجد في شخصية أبي بكر "توحد الصديق في الأحوال بالتحقيق ، وتجرد من الأحوال والأعراض ، وانتصب في قيام التوحيد للهدف والأغراض ، وصار للحق هدفا وللبلاء غرضا ، وزهد فيما عزله جوهرها كان أو عرضا ، وتفرد بالحق عن الالتفات إلى الخلق" . ووجد في شخصية عمر بن الخطاب "السكينة تنطق على لسانه ، والحق يجري الحكمة على بيانه . كان للحق مائلا وبالحق صائلا وللاثقال حاملا . ولم يخف دون الله طائلا" . ووجد في شخصية علي بن أبي طالب "قدوة المتقين ، وزينة العارفين والمنبئ عن حقائق التوحيد ، والمشير إلى لوازم التفريد . . . الممسوس في ذات الله" . وينطبق هذا أيضا على كافة الشخصيات التي تناولها ، كما لو انه أراد القول ، بان الجميع أعلام في طريق الحق ، وأن الصوفية هم ممثلو الكل الإسلامي الحق في سلسلة أشخاصه وأعلامه . وأن احتراقهم في بوتقة الذات الإسلامية هو دليل إخلاصهم الخالص .

واعتبر الطوسي أفكار من أنكر إسلامية التصوف والصوفية تناجا لوقوفهم عند حدود الظاهر في إدراكهم لحقيقة الإسلام . بينما علم التصوف هو علم "ممزوج بالمرارة والغصص ، وسماعه يضعف الركبتين ويحزن القلب ويدمع العين وبصغر العظيم ويعظم الصغير . فكيف استعماله ومباشرته وذوقه ومنازلته وليس للنفس في منازلته حظ ، لأنه منوط بإماتة النفوس وفقد المحسوس ومجانبة المراد " . أي أن حكمة التصوف تقوم في استمداد الحقائق من معاناة المرارة والغصص ، ومن ارتجاف الركبتين وحزن القلب ودمع العيون ومنازلة النفس وترويضها والارتقاء في مدارج التجريد وتسوية الإرادة .

وهي حصيلة جعلت سراج الدين الطوسي يشدد على أن الأمة لا يمكنها أن تخلو في ظل حكمتها هذه من صادقين وقائنين وموقنين ومخلصين ومحسنين وعابدين وسائحين وصابرين وراضين ومتوكلين . أي من كل أولئك الذين يمثلون الكل المتسامي للثقافة الإسلامية . وليس المتصوفة سوى تمثيلها وتمثيلها ، لأن إسلامهم للحقيقة والحقيقة فيهم .

الفصل الثاني: الانتماء والإبداع في الروح الصوفي

"الانتماء الحق هو الإخلاص للأصول

ومبايعة الإبداع لمرجعيات الثقافة"

إن بلوغ المتصوفة إدراك ذواتهم كممثلين للحق والحقيقة لا يعني شيئا غير إدراك خصوصيتهم في الكل الإسلامي . وهو إدراك يعطي للكلمة معناها في النفس وصداها في الآفاق ، ولل فعل أثره في الروح ومردوده في الجسد ، ولوحدتهما سريانها المتجدد في الأمة وكيانها الثقافي .

ولا يعني ذلك في الواقع سوى أن المتصوفة يوزنون ذواتهم بميزان إدراكهم الذاتي . وليس مصادفة أن يتمثل ابن عربي في تصويره دخول السالكين إلى الطريق (الصوفي) والخروج منه بأصناف تتراوح بين من ترك ميزانه عند الباب ليأخذه ويقيس به بعد الخروج ، ومنهم من كسره أو أحرقه أن كان خشبا ، وصهره أن كان حديدا ، ومنهم من يدخله معه ويخرج ليقيس به بعد أن تمرس في إرادة الحق . وإذا كان الدخول في طريق الحق يفترض في مقدماته نزع الإرادة المتراكمة في معايير المصالح والعلائق ، فإن الخروج منه يفترض في غاياته التجرد الكامل واستواء

الإرادة في المواقف والأحكام . أي الحكم بمعايير المطلق على كل ما هو موجود . وهو الذي يحدد في آن واحد إدراك الصوفية لقيمة الانتماء الثقافي - الروحي في إسلامهم لإسلام الأمة ، وتساميتهم المتراكم في كسر المنطق المتخشب والمتصلب للعلائق والعوائق (المصالح والقيم الشرطية) .

لقد جعل الصوفية من وزن أنفسهم ميزان الثقافة مقدمة انتمائهم للكل الإسلامي ، ومن تكاملهم فيه مقدمة إبداعهم اللامتناهي فيما أسموه بلسان الأمة وعرفانها وأيمانها . ولم يعن السير صوب الماضي أو المستقبل بالنسبة لهم ، وتحجيم معناتهم أو تقييد خطاهم ببداية أو نهاية . إذ لا تعني البداية والنهاية بالنسبة لهم سوى دورانها في فلك الإبداع المتجدد . فالمسار صوب الماضي هو المسار صوب السلف "الخالد" في أشخاصه وأجناسه من إسلام ومجاهدين ، وسلوكه وقيمه من إيمان وإخلاص ، وتوبة و توكل سوى رموز الكلمة . وأعطى ذلك للصوفية إمكانية "التناول" على الماضي والغوص في أعماقه السحيقة والوصول إلى "محو الأكوام بالأزل" . أي بلوغ الرؤية التي يتلاشى فيها العابر والجزئي بانجذابهما التام إلى فلك المعاني المطلقة . وهي الغاية التي تتجلى في محاولات الصوفي جعل القديم حديثاً (في الروح والجسد) . وتجدر الإشارة هنا إلى أنه لا علاقة لهذه الصيغة بجدل الكلام وفرقه حول القديم والمحدث ، ولكنها تتمثل ارث الإسلام الثقافي في محاولات الخروج من "طور العقل" إلى ميدان الحكمة (الإلهية) . أي الخروج من ثنوية القديم والمحدث إلى وحدتهما في الروح والجسد ، والتي تعطي للصوفي إمكانية التعبير عنها وتجسيدها في تجربته من خلال جهاده تجنيس الإنسان والمطلق . ويمكنها التجلي في لإبداع بصيغ وأشكال ومستويات يصعب حصرها . ومع ذلك يمكن إدراجها عموماً ضمن علاقة الظاهر والباطن باعتبارها احتواء لوحدة الوجود في نماذجها وإمكاناته المتجددة .

فهي قادرة على التجلي في الطبيعة والإنسان والفكر، كما يمكنها أن تتمظهر في ميادين الإبداع ومعاناته . إذ لا تعني محاولات الصوفي جعل القديم حديثا في الروح والجسد سوى تجسيد المطلق في الفعل الإنساني، أو استظهاره في القول والعمل ، أو الكشف عن حقيقة الذوق في شطح الفكرة ومعقولها (العبارة) ، ويمكن أن يعني جعل الحديث (الحوار الداخلي) حديثا (متجددا وحديثا) من خلال محاكاة التجربة الفردية في كلها باعتبارها محاكاة للطريق الصوفي في وحدة أوله وآخره، أو تحويل القديم إلى حديث الباطن ، وباعتباره ذكرا أو جلوسا عند أقدام المحبوب أو معانقة له ، أو باعتباره معاناة في تذوق العزلة والانفراد كمحاكاة للواحد في سموه و تربيته بأداب تسوية الإرادة ، وغيرها من النماذج الممكنة .

إن جعل القديم حديثا هو انقلاب يجعل من القديم مثالا ماثلا في الأبد ، ورؤية يتطابق فيها مطلق المستقبل والماضي باعتباره الآن الدائم في الإبداع الدائم بحيث يجعل من الارتباط الصميمي بالوجود أسلوبا لوحدة الفعل والانتماء ، والتي يسهل تحديدها بين الأزل والأبد و يصعب ترميمها خارجهما . ذلك لأن الزمن هو الآن الدائم والانا المتحيرة بذاتها والمندمصة أمام اشد الأشياء جلاء وأكثرها غموضا . فالماضي في تجلياته هو الميدان الذي تتبارى فيه فرسان الحق والحقيقة ، والذين يشكلون في جوقتهم سلسلة المعنى . وهي السلسلة التي تحدد قيمة المعنى اللامتناهي في الوحدة المطلقة بالذات الثقافية ، والتي بدورها ما هي إلا الحصيلة المتجددة لعرفان التصوف في تجاربه . لهذا أصبح الحكم بالوحدة المطلقة وعليها هو المحور الذي تدور عليه بداية الإبداع ونهايته . فالإبداع الصوفي في نهاية المطاف هو الاستظهار المتجدد للمطلق . وهي غاية تتحكم ببحثه عن المعنى في النفس وفي الآفاق ، وتؤدي إلى عمارة النفس بشكل يجعل من بحثه في كل ما هو موجود صدق و تأييدا

للمعنى الحق في لسانه وعرفانه وإيمانه . فإبداع المتصوفة في اللسان والعرفان والأيمان هو إبداع الثقافة المتسامية ضمن رؤيتها لحقائق الوحدة المطلقة في الذات الثقافية .

وقد الزم ذلك الصوفية الوقوف أمام الكل الثقافي الإسلامي وتأمل ذواتهم فيه ، والوقوف بالأخص أمام مشكلة الانتماء إليه . ومن ثم تدقيق وتحقيق الانتماء إليه في لسان الأمة وعرفانها وإيمانها بشكل يؤيد ويكشف عن وحدة ظاهريهم وباطنهم فيه . وهي إشكالية استمدت مقوماتها من واحدة الثقافة الإسلامية . فالواحدة الثقافية تفترض بالضرورة شعور ونفسية الانتماء إليها بفعل سيادة عقائدها الكبرى في الكل الوجودي للفرد والجماعة . وبما أن الانتماء هو الامتداد الواعي واللاواعي للتاريخ الثقافي في الفرد والجماعة ، فإن تدقيقه وتحقيقه فيهما هي المهمة الأكثر إشكالا وحساسية . فإذا كان الإسلام يفترض بذاته الانتماء الكلي لله الواحد ، فإن وحدانيته تفترض الانتماء إليها من جانب الجماعة وأفرادها ، والأمة وفرقها . وهو انتماء لم يقلق ضمير الأمة بمعايير الشك العلمي وحسد الفنون ، لأنه استطاع أن يجمع منذ البدء أرواح الأمة وأجسادها حول مبادئ متسامية . بهذا المعنى كان عراكها وتأخيرها ، حبها وبغضها جودها وبخلها ، وشجاعتها وجبنها ، عفوها غدرها ، حسننها وقبحها ، فضيلتها ورذيلتها هو الكل الذي تراوحت بين اضداده وتهذبت عليه في خلق نماذجها في العلم والعمل . وما وراء ذلك كانت تتنامى وتتراكم تجاربيها المتنوعة في تعميق الانتماء للكل الإسلامي و"التخصص" في العلوم والفرق . وهي عملية طبيعية للوحدة الاجتماعية النشطة ، لأنها تفترض في كل خطوة نقيضها . إلا أن ما يميز الصوفية هنا هو خروجهم من وحدة المتناقضات الإسلامية والبقاء في نفس الوقت ضمن الكل الإسلامي . فعلى خلاف غيرهم ، ولم يصارعوا من أجل العبارة والفكرة ، والمبدأ والعقيدة بالصيغة المألوفة في سيرورة الفرق و ثقافتها .

لقد كان خروجهم عن المألوف الوجه الآخر لدخولهم "الغريب" في الكلّ الإسلامي . إذ لم يكن خروجهم كخروج الخوارج وأمثالهم ، بل خروج النفس على نفسها والذات على ذاتها ، لأن المطلق مثالهم ، وشخصيته الذاتية يستلزم كشرط أولى تذليل الشروط الجزئية في الانتماء إليه . من هنا تحول المطلق عندهم إلى مثال الحق لا إلى عبارة العقيدة . وإذا كان من الممكن العثور على اثر التجزئة العقائدية الملازمة للثقافات الواحدية في تصوراتهم وعقائدهم عن الفرض والوجوب ، فإن حقيقة التصوف نفي للتجزئة ، وهو نفي للتجزئة .

فقد نشأ التصوف وترعرع في ثنوية الإسلام الكبرى عن وحدة المعقول والمنقول ، باعتبارها ثنوية العقل والوجدان ، والتجربة والإيمان ، والتاريخ والمنطق ، إلا أنه لم يقف عند حدودها ، بل خرج منها إلى ثلاثية نفيها الدائم . وذلك بنقله ثنوية المعقول والمنقول إلى ثلاثية الشريعة والطريقة والحقيقة . لقد حرر نفسه من أسر التجارب التاريخية الغنية للامة رغم غناها ، ولم يرمها في الوقت نفسه كما لو أنها قشورا لا قيمة لها ، لأنه يدرك تلقائيتها الضرورية في الوجود الفردي والجماعي للامة . لقد خرج عليها عبر إدراجها في طريقته من اجل بلوغ الحقيقة . إذ لا تعني وحدة الشريعة والطريقة والحقيقة سوى توليف التجارب المنقولة والمعقولة للامة (في الشريعة) ومعاناتها في التجربة الفردية (في الطريقة) واستخلاص حقائقها المتجددة (في الحقيقة) . وليست هذه في كلها سوى تحديد "مبايعة" الإبداع الحق لمرجعيات الانتماء الشامل للثقافة الخاصة ، والتي وضعها المتصوفة في فكرة إبداعهم ما وراء لسان الأمة وعرفانها وإيمانها لسانهم وعرفانهم وإيمانهم . وهي ذات الفكرة التي وضعها ابن عربي فيما اسماء مميزة الأمة المحمدية على السير اللامتناهي في ميدان الحقيقة ، بفعل صياغتها المرنة لعلاقة الفروض

والنوافل ،وتحول النوافل إلى الاستمرارية الدائمة للأصول . لهذا كان بإمكان البسطامي أن يخاطب "أهل المعقول والمنقول" قائلا بأنهم اخذوا علمهم عن الأموات ،بينما هو وأمثاله اخذوا العلم عن الحي الذي لا يموت! وأن يقول الجنيد "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ،ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات المستحسنات" ،وأن يقول أبو سعيد الخراز "كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل" ،وأن يقول أبو عثمان الخيري "عقوبة قلب المريدين أن يحجبوا عن حقيقة العلامات والمقامات إلى اضدادها" ،وأن يقول غيرهم وتتنوع الأقوال والإجابات وتبقى الحقيقة هي ذاتها .

وإذا كانت هذه الإجابات النموذجية تبدو في ظاهرها استخفافا بتجارب الأمة أفرادا وجماعات ،فلأنها حاولت دفع لسان الأمة وعرفانها وإيمانها إلى امداء قصوى . بمعنى تحويل الماضي إلى كيان سار في أساليب شحذ الانتماء لتجاربه . فالتبجحون بالقيل والقال هم أموات التقليد وليسوا ورثة الحكمة النظرية المتراكمة في أقوال السلف وأحكامهم . بينما حقيقة الذين ماتوا في عبارة البسطامي هي حقيقة الحي الذي لا يموت ،ولكن بعد مرورها بمعاناة التجربة الفردية(غير التقليدية) ،واستظهارها الحي في الإبداع . ولم يقصد الجنيد في وضعه "ترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات" بالصد من القيل والقال ،سوى إظهار قيمة الحكمة العملية في التجارب الفردية باعتبارها أسلوب بلوغ الحقيقة . فالجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات هو أسلوب تربية الإرادة . أي أن الجنيد يؤكد أيضا على قيمة التجارب العملية والنظرية للامة ولكن من خلال رصفه إياها في الوحدة المتجانسة للظاهر والباطن .

فالوحدة المتجانسة للظاهر والباطن هي ليست وحدة الروح والجسد الفردية ، ولا هي فقط تنسيق النية والإيمان في الجوارح واللسان والجنان ، بل والكينونة المتعمقة للامة في وجودها التاريخي والأخلاقي . إذ أن مخالفة الظاهر للباطن والباطن للظاهر يعرقل بناء الوحدة المتكاملة للفرد والجماعة . ولا يمكن تذليل هذه المخالفة دون تمثل تجارب الأسلاف الظاهرية والباطنية ، ولكن لا بمعايير الفرق والمذاهب ، بل بميزان الإرادة المتسامية . أما الإخلال بهذه "النسبة" الحية للظاهر والباطن ، وفانه يؤدي إلى انقلاب الأمور إلى اضدادها . وهو انقلاب يحجب عن قلوب الأفراد والجماعة انتمائهم للحق واستلهاهم لطاقت الحقيقة وآمالها . ذلك يعني إن العقوبة الوحيدة على عدم التمسك بتجارب الأمة في ظاهرها وباطنها(تاريخها وأخلاقيها) هي فقدان روح الانتماء والإبداع .

ولا يعني روح الانتماء والإبداع الذي وضعه الصوفية في فكرة الحق سوى تمثل تاريخ الأمة وتشويره في تجاربهم الفردية . إذ جعلوا من تشوير التجارب التاريخية للامة المحك الدائم للانتماء الحق إليها والإبداع الحق فيها . فالانتماء والإبداع يفترضان في التصوف أن تجري معاناتهما في الظاهر والباطن ، ولأن الحقيقة بنظرهم ليست بديهة . فالبديهيات معقولة بقواعد المنطق . ومن ثم فإن هويتها وحيويتها محصورة بريضة الذهن المجرد . لهذا وجدوا حتى في اشد الأشكال منطقية ورصانة للقليل والقال "حقائق ميتة" . ولا يعني ذلك إقرارهم بإمكانية وجود حقائق ميتة ، بقدر ما يعني دعوتهم لإحيائها الدائم . فالحقيقة لا تموت ولا تندثر ، ولكنها شديدة الحساسية في حال مداعبة أعطافها الثقافية .

لقد أرادوا القول ، بأن معنى الحقائق هو أثر قائم في "منطق الثقافة" ، لأنه الوحيد القادر على أن يجعل الانتماء إبداعا والإبداع انتماءا . فالإبداع حسب قواعد منطق الثقافة وضمنها هو استخلاص

حقائقها والإخلاص لها . أي أن الإبداع الحق هو انتماء مخلص إلى حقائق الثقافة الخاصة . إضافة لذلك هو فعل الذي يصعب حصر أشكاله بما في ذلك في ميدان وعي الذات .

وإذا كان التصوف هو وعي الذات المتسامي ، فإن تجلياته في دقائقه هي تأكيد وكشف لحقائقه . لقد وقف المتصوفة في تحديد هويتهم وانتمائهم أمام الفكرة التي بلورها منطق الثقافة الإسلامية عن "العلم الواجب" . وساروا في لسان الأمة وعرفانها وإيمانها ، وأو منطقتها إلى نهايته من خلال السير بنوافل علومها وأعمالها . ولم يحاصروا أنفسهم ضمن تقليد الفرائض الفقهية والعقائد الكلامية (المذهبية والفرقية) ، بل أنزلوا منطق الثقافة في تحديد مواقفها من العلم والأولويات فيه ، وإلى ميدان وعي الذات المعرفي - الأخلاقي . لهذا تكلّموا عن "علوم الحقيقة" باعتبارها مجموعة الحقائق المستمدة من معاناة التجارب الفردية للتصوف ضمن شريعة الأمة . وهو أمر جعل علومهم تتنوع في مظاهرها وتتوحد في بواطنها بوصفها "علومًا صوفية" .

فعندما صنف الكلاباذي علوم الصوفية وابرز ما تميزها عن الآخرين ، فإنه حاول حصرها ضمن ما اسماء بعلوم الأحوال ، والتي تحوي على علوم الحكمة والمعرفة والخواطر والمشاهدات والمكاشفات . فعلم الصوفية هي علوم العمل . والأحوال هي مواريث الأعمال . من هنا سلسلة معرفة آفات النفس ، ومعرفة النفس ورياضتها ، وتهذيب أخلاقها باعتبارها حلقات علم الحكمة . أما علم المعرفة فهو علم مراقبة الخواطر وتطهير السرائر . أما علم الخواطر فهو كل ما له علاقة بها . في حين تحتل علوم المشاهدات والمكاشفات ذروة علومهم لأنها علوم الإشارة ، التي تفرد به الصوفية عن الآخرين . إذ أن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن التحقق بها إلا بالمنازلة (بالتجربة الفردية) .

وعندما قسم سراج الدين الطوسي العلوم الإسلامية الأساسية إلى ثلاثة، فإنه جعل من علوم الصوفية علم حقائق الإيمان (إلى جانب علم القرآن وعلم السنن والبيان، وأو علوم أهل الحديث والفقهاء). وهو تصنيف بناء على أساس منطق الثقافة الإسلامية ورؤيتها عن وحدة الإسلام والإيمان والإحسان، ولكن من خلال إدراج هذه المفاهيم في الرؤية الصوفية عن وحدة الظاهر والباطن والحقيقة. فالإسلام هو الظاهر، والإيمان هو الباطن، والإحسان هو الحقيقة. في حين نظر السهروردي إلى علوم الصوفية كلها على أنها "إنباء عن وجدان، واعتزاء إلى عرفان، وودوق تحقق بصدق الحال ولم يف باستيفاء كنهه صريح المقال، لأنها مواهب ربانية ومناخ حقائقية استنزلها صفاء السرائر وخلص الضمائر". أي أن إدراك حقيقتها هو إدراك حقيقة التصوف، باعتباره وجدانا خالصا متمرسا في المعرفة ومتحققا بأذواقه في صدق الحال. وإذا كان من الصعب التعبير عن مضمونه بصريح العبارة العاجزة عن استيفاء كل ما في الحال، فلأنها مواهب ومنح متسامية وحقائق مستمدة من صفاء الروح وإخلاص الضمائر. وعلوم الصوفية هي حصيلة هذه المواهب والمنح (أو المعارف الحقيقية)، والتي دعاها السهروردي أيضا بعلم الدراسة وعلم الوراثة، ودعاها الكلاباذي بعلوم الأحوال، ودعاها الطوسي بحقائق الإيمان، واستنادا إلى أنها علوم تسعى جميعها إلى توحيد حقائق الظاهر والباطن. فإذا كان الإحسان، وحسبما يقول الطوسي، وهو حقيقة الظاهر والباطن، واستنادا أيضا إلى أن العلم عندهم مقرون بالعمل، والعمل مقرون بالإخلاص، والإخلاص في زيادة بالعلم والعمل لا متناه، فإن السهروردي جعل من مسار التفقه والعلم والعمل والمعرفة والاهتداء طريقهم اللامتناهي انطلاقا من أنهم لما تفقهوا علموا، ولما علموا عملوا، ولما عملوا عرفوا، ولما عرفوا اهتدوا إلى الحق والحقيقة.

إن حصيلة هذه الوحدة المتنوعة (للظاهر والباطن والإسلام والإيمان والطريقة والشريعة) في الوجد والذوق والكشف تقوم في توكيد الانتماء الحق إلى الإسلام وعالمه الثقافي^٥ ، أي كل ما يؤدي في نهاية المطاف إلى إبداع الحقيقة المتسامية وتذوقها الخالص في الحال^٦ . فالذوق الخالص في الحال هو الصيرورة الوجدانية لاستواء الإرادة وتكامل كيانها الروحي ولأنه محط النسبة اللامرئية في توحيد المتناقضات وتوليفها الدائم في إبداع الأنا الصوفية وأو الأنا الباطنية (المجردة) في اتسمائها للكل الصوفي (الإسلامي والإنساني) .

التصوف في إبداعه هو النسبة الحية والتوليف المتسامي لحركة الوجدان المتصيرة في طريق الانتماء الكامل للحق (الحقيقة) . والتصوف في كلة تلوين وتمكين وأو إبداع للانا المتحققة بالحق . لهذا قالوا "من إمارة اتصال المتمكن أن يبطل بالكلية عن كليته"^٧ ، وليس الإبطال الكلي هنا سوى التصفية الدائمة للانا المتصيرة في الطريق ، والنفي الدائم بمقاييس المطلق لإبداعها . لان مثالها العملي هو الصيرورة المتراكمة والمشدبة للانا المتحققة في وجودها ووجودها ، أو الأنا الساعية لإخماد بشريتها . إذ لا يكون وجود (أو معاناة) الحق ، كما يقول المتصوفة ، إلا بعد خمود البشرية (الأنا الشرطية والاصطناعية والعارضة بالعلائق والعوائق) .

وهي العملية الإرادية (الإبداعية) لإبطال (أو إسقاط) الإرادة الجزئية . من هنا قول الحسين النوري "منذ عشرين سنة بين الجدد والفقد" ، كما لو أنه أراد القول وبأن إسقاط البشرية هو شرط تكاملها في منطق النسبة اللامرئية لوجود الحق والحقيقة (وجوديا ووجدانيا) . لقد عبر النوري هنا عن المعادلة الباطنية بمفارقة ظاهرية . فتكامل الصوفي بالحق يفترض خمود البشرية فيه . أي لا يفعل إلا تحت "سلطان

الحقيقة . فسلوك الإنسان بين الوجد والفقد يشير إلى عدم بلوغه التجرد الكامل من ثقل العلائق، وعدم ارتقائه إلى مصاف الحقيقة بوصفها تجردا كاملا للحق . فظهورها يعني فقدان الحقيقة ، وبالعكس أيضا . فبلوغ الحقيقة يفقد الأشياء مما حولها من بريقها الزائف ويجعل منها "لا أشياء" . من هنا قولهم "درجات التواجد والوجد والوجود هي كمن شهد البحر وركب فيه وغرق فيه" . والفرق في بحر الحقيقة يستلزم "خمود البشرية" ظاهرا وباطنا . وكذلك قولهم ، وبأن لصاحب الوجود حالتان أبدا متعاقبتان ، حال صحو هو بقاؤه بالحق ، وحال محو هو فناؤه بالحق . أي "الحالة الثابتة" والمتراكمة وراء أحواله في مقاماته^١ .

إذ ليس الفناء والبقاء سوى الأسلوب الأشمل والإطار العام لبناء النسبة اللامرئية في توحيد الصوفي بالحق . فإذا كان الخوف والرجاء ، باعتبارها الحالين الأولين في تربية الإرادة المتطهرة من بقايا العلائق والعوائق (لان الخوف والرجاء من المستقبل) ، فإن القبض والبسط هما حالان يواجهان الوقت (الحاضر) . لهذا قالوا ، وأن صاحب الخوف والرجاء متعلق بمستقبله وصاحب القبض والبسط أخيد وقته . وليس الأخير سوى ذاك الذي تتصير معاناته في تجارب وتجاوب خوفه ورجائه ، انقباضه وانبساطه ، وبمعايير الحق من أجل جمعها في بناء ذاته باعتباره "ابن الوقت"^٢ . وبهذا المعنى يمكن فهم قول الجنيد "الخوف من الله يقبضني ، والرجاء منه يبسطني ، والحقيقة تجمعمني . والحق إذا قبضني بالخوف أفناني ، وإذا بسطني بالرجاء ردني علي ، وإذا جمعني بالحقيقة أحضرني!"^٣

وهي ذات الوحدة المتبلورة وراء تناسب الهيئة والأنس ، والصحو والسكر ، والغيبة والخطور ، والمحو والإثبات^٤ . فالرجاء على قدر

الخوف ، والبسط على قدر القبض ، والأنس على قدر الهيبة ، والحضور على قدر الغيبة . وبالعكس أيضا ! فهي العملية التي تصقل الذات العارفة في ارتقائها ، ولأن النفي القائم فيها يركز على تذليل لجزئية بالكلية ، والعرضية بالمطلق . ومن ثم إبداع الذات الصوفية المتوحدة بالحق .

إن وحدة النسب القائمة وراء تضادات الأحوال ليست إلا منطق التكامل الصوفي في الطريق . أي كل ما يؤدي إلى إبداع ذات الصوفي بذاته باعتباره الأسلوب المكافئ في حقيقته للتكامل التلقائي في أصول الثقافة وفروضها .

فقد أبدعت الثقافة الإسلامية فروضها وأصولها باعتبارها كلا واحدا ، وألزمت في تلقائية مسارها انتماء الجميع لحدود يصعب حصرها ، وعممت خصوصياتها في رؤيتها الفقهية (القانونية) والأخلاقية والدينية . ونسجت الثقافة من تفقّوها وأخلاقها ودينها (أو من دينها ودينها) توليفاتها المتنوعة في مختلف ميادين المعارف والعلوم ، والفرق والمدارس .

ولم يشذ المتصوفة عن ذلك . فقد تمثّلوا حصيلة الثقافة الإسلامية من خلال بذل أرواحهم فيها وإعادة صقلها في تجاربهم ، كما لو أنهم أرادوا تحويل ذواتهم إلى مرآة الثقافة الإسلامية في اسنى وأتقى وأدق خلجاتها العلمية والعملية . فإذا كانت أحكام العبادة في ميدان الفقه والعقائد على سبيل المثال ، وترمي إلى تحديد علاقة المسلم بالعقيدة ، والمؤمن بالله ، والفرد بالجماعة (الأمة) وبناء هذه العلاقة ضمن مفاهيم الواجب والفرض ، والمباح والجائز ، والحلال والحرام ، فإن تلقائية هذه العلاقة في تكامل الصوفي ، وأو منطق النسب القائمة وراء أحواله ، تقوم في إبداع وحدته الحقيقية . فإقامة أحكام العبادة بالنسبة له لا تعني مجرد تنفيذها بمعايير الجماعة (العوام) ، بل وفي وحدتها كإثبات بعد محو .

فالمحو هو رفع أوصاف العادة ، وبينما الإثبات هو إقامة أحكام العبادة ، وأي توحيد الفقه والأخلاق بالشكل الذي يدفع فروض الرؤية الثقافية إلى نوافلها اللامتناهية في الكينونة الروحية للخواص . لهذا تكلموا عن محو وإثبات بشرط العبودية ومحو وإثبات بشرط الحقيقة . ففي شرط العبودية يكون محو الزلة عن الظاهر من خلال إثبات المعاملات ومحو الغفلة عن الضمائر من خلال إثبات المنازلات ، ومحو العلة عن السرائر من خلال إثبات المواصلات . انه المسار الدائم للمعاملة والمنازلة والمواصلة من خلال تطهير الظاهر والباطن وتوحيدهما في السر . وليس هو سوى حقيقة الصوفي في عبوديته للحق . أما في شرط الحقيقة فالمحو ما ستره الحق ونفاه ، وإلثبات ما أظهره الحق وأبداه . أي استبطان الظاهر واستظهار الباطن بالحق . وهي الصيغة المفارقة لصيرورة الأنا المتوحدة بالحق ، والتي تجعل الصوفي يسمع الكل بالكل ، ويبصر الكل بالكل ، وحسب عبارة الصوفية .

إن سماع الكل بالكل وبصر الكل بالكل هي ذروة انتماء الصوفي إلى الحق . ففي مظهرها تبدو استعادة شخصية لنموذج "السميع البصير" . أما في حقيقتها فهي الاستماع المجرد والرؤية المجردة للحقيقة . أي كل ما يحصل على صيغته الخاصة في مفهوم "السماع" الصوفي . ففي ميدان الحقيقة هو السماع المطلق ، الذي يكشف عن نفسه الصيرورة والتحلل ، والشرعية والنظام ، والحس والعقل . فقد نظر ابن عربي ، وعلى سبيل المثال ، إلى السماع بوصفه الطرف المكمل للقول ، وفي وحدتهما الكل المتجسد في الوجود (العالم) والشرعية والمعرفة . فالسماع هو نسبة ، والعالم في وجوده نسبة أيضا تناسب الموجودات . فالمناسب فيه كالأوزان في الكلام . وأما ظهور العالم واستمراره فهو لسماعه قول الحق . وكذلك الحال بالنسبة لوجود الشرائع والأديان (أو النظم الاجتماعية والعقائدية) . فالتفريق بين طريقي

السعادة والشقاوة غير ممكن دون القول الإلهي (الحق) والسماع الكوني (الذي يدرك حقيقة الوزن ونسبه المعقولة في القول) .

شكلت هذه الأفكار المقدمة ، والتي بنى عليها ابن عربي منظومته عن السماع الطبيعي والروحاني والإلهي ، وباعتبارها درجات تتطابق مع مستويات مع الحس والعقل والحدس . فالطبيعي يتطابق مع إدراك الأوزان (النسب) بين الأخطاط (القوى الإنسانية) لأنه سماع يطر بها ولا يعلمها . فهو سماع لا يكون معه علم . أما السماع الروحاني ، فإن متعلقه "صريف الأقلام الإلهية في لوح الوجود المحفوظ من التغيير والتبديل" . إذ الوجود كله رق منشور والعالم فيه كتاب مسطور . فالأقلام تنطق وأذان العقول تسمع ، والكلمات ترتقم فتشهد ، وعين شهودها عين الفهم بغير زيادة ، كما يقول ابن عربي . وبالتالي ، فإن السماع الروحاني يكون معه علم ومعرفة . وإذا كان هذا السماع يتطابق مع قدرة العقل في إدراك (أو سماع حقائق الأشياء) بصورة مجردة ، فإن السماع الإلهي هو ذاك الذي يسمع الموجودات كلها . فالموجودات مسموعات ، والمسموعات أنغام . ومن هنا ربط المتصوفة السماع الإلهي بالأسرار ، لأنهم نظروا إليها نظرتهم إلى الحقيقة الباطنة (الخالصة) . واعتبر ابن عربي السماع الإلهي هو السماع من كل شيء وفي كل شيء وبكل شيء . انطلاقاً من أن الوجود كله كلمات الله . وكلماته لا تنفذ . وفي مقابلة هذه الكلمات أسمع لا تنفذ . فكما أنه ليس في الوجود إلا الله ، وكذلك ما ثم قائل ولا سامع إلا الله . وهو سماع ساري في المسموعات . ومن ثم فإن سماع الحق هو سماع مطلق كما أن وجوده مطلق .

ولا يعني سماع الحق سوى سماع الحقيقة ، وأو سماع إبداعها في الطريق (الصوفي)^{١١} . وهو سماع يستجيب في درجاته ، شأن كل ما

له علاقة بالوجدان والعقل والحدس إلى ما في كنز الثقافة من حقائق عادية ومتسامية علمية وعملية . فالسماع الطبيعي والروحاني هو سماع الحس والعقل ، وأو الجسد والروح ، وما ورائهما يتراعى عالم لا متناه دعاه المتصوفة بطور ما وراء العقل (أو طور الولاية) . بوصفه توليفا المجرد والمتسامي للشئيات الكبرى عن علاقة الدين والدنيا . فالعقل والحس ، والروح والجسد هما تعبيران عن الدين والدنيا في الثقافة الإسلامية . وما ورائهما طور الولاية باعتباره الكيان الجامع على الإمكانات اللامتناهية في إبداع الثقافة واستمرارها في النوافل . "فنوافل الثقافة" هي الامتداد التلقائي لأصول الثقافة ومبادئها الكبرى، والتي كابد المتصوفة من اجل تمثلها بالانتماء إليها والإبداع فيها . فعندما يسعى المتصوفة إلى رؤية التزكية الذاتية لحقيقة الحق في مسارهم (الخاص) و فأنهم لم يقصدوا بذلك سوى الخروج من حدود الحكمة العلمية والعملية للثقافة بالشكل الذي يجعل من ذواتهم تحقيقا خالصا في الإخلاص لها (الثقافة) . ومن هنا فكرتهم عن أن مساعي الصوفي ترمي في نهاية المطاف إلى "التخلص من مضيق عالم الحكمة إلى فضاء القدرة ، وبحيث يزال عن بصيرته النافذة سحج الحكمة . آنذاك يصير سماعه كشفا و عيانا ، وتوحيده وعرفانه تبينا وبرهانا . وتندرج له ظلم الأطار في لوامع الأنوار" . فالتخلص من مضيق عالم الحكمة هو الخروج من إبداعها المتنوع والمحدود إلى الفضاء اللامتناهي للقدرة ومثالها في المطلق . ولا حدود لها ، ولأنها ذاتها ليست إلا الإمكانية الدائمة في الذات . فهي المساعي التي تذلل محدودية الحكمة العقلية بإزالة سحجها وأستارها وحجابها عن البصيرة ، وأنذاك يصبح السماع كشفا و عيانا ، والتوحيد تبينا وبرهانا . أي يجري تذليل جزئية الحس والعقل في العيان والبيان والبرهان وتوليفهما في صدى الحقيقة المجردة والقادرة على تذليل (تجاوز و طي) أطوار (مراحل ودرجات) الوجود والمعرفة بأشعة الأصول والمبادئ الكبرى للثقافة نفسها .

فالإخلاص الخالص للأصول باعتباره انتماء حقاً ، والإبداع اللامتناهي في نوافلها يجعل من مطابقة الذات العارفة مع حقائق الثقافة نفسها أمراً ممكناً من خلال صقل نماذجها العيانية والبيانية والبرهانية في التجربة الفردية . أي الاختصار الدائم للذات وترشيحها بالمرشح المنسوج من خيوط التجارب الفردية الأصلية . وهي عملية تضع الحقائق الكبرى للثقافة على محك الانتقاد الدائم ، وكما لو أنها تريد القول ، بأن الحقائق الكبرى للفكر هي حقائق الرؤية الثقافية . وبالعكس أيضاً . ومن ثم فإن تجربة التصوف في إبداع آلية السماع الحق هي تجربة إبداع آلية السماع الذاتي ، باعتبارها آلية الانتماء المتجدد في اكتشاف الذات الثقافية في الحقيقة ، واكتشاف الحقيقة في الثقافة . وليست هذه بدورها سوى آلية الاستماع للذات الثقافية للامة بمعايير الحق والحقيقة .

إن الاستماع إلى الذات الثقافية للامة بمعايير الحق والحقيقة يبدع بالضرورة قيم وأسايب التحرر والاستقلال ، والصدق والإخلاص ، ورفض التقليد ونبد التعصب . ومن ثم الإدراك الدائم للنفس ، ووعي الذات المتحققة بقيم وأسايب الثقافة المتسامية . ومن ثم استقطاب الذات وزجها في فلك الانتماء والإبداع الدائم لحقائق الأمة ، ومبادئها الكبرى . فقد سار الصوفية بمعايير الأنا والأمة ضمن فلك الأنا - الجماعة - الأنا ، وبمعايير الأنا والمطلق ضمن فلك الشريعة - الطريقة - الحقيقة . فالحقيقة المتبلورة في تجارب الأمة (أو شريعتها) هي حقيقة التصوف ولكن بعد مرورها بطريق التنقية والإخلاص . أما اكتمالها في تجارب الصوفية ، فهو تكاملها "بمعاناة الحق" ، وسموها المتجدد باعتبارها مرجعية روحية (خالصة) . وهي حصيلة وضعها المتصوفة في إدراكهم لخصوصية وغايات علمهم وعملهم . فقد انطلقوا ، شأن اتجاهات الإسلام الكبرى ، من "علم الفريضة" المتبلور في شريعة الأمة (أو تجاربها) ، ولكنهم لم يقفوا

عند حدود تقنين قواعد هذا العلم (في أركانه وعقائده) ، بل تجاوزوه في مجرى "معاناة الحق والحقيقة" إلى "طريق الاستقامة" . وليست هذه الأخيرة سوى استقامة الإرادة في انتمائها للحق والحقيقة ، وتكوينها للذات المبدعة . من هنا قولهم "كن طالب الاستقامة لا طالب الكرامة" . إذ الغاية من المعرفة حصول اليقين . وبلوغ حقيقة الاستقامة هو الذي يحدد قيمة علومهم وفنائها مثل علم الحال والقيام والخواطر واليقين والإخلاص ، والنفوس ، ودقائق الهوى ، وعلم الضرورة ، ومعرفة حقائق المقامات ، وعلم المراقبة والمحاسبة ، والرضا والزهد والتوكل والمحبة ، وعلوم المشاهدات ، وعلوم الفناء والبقاء ، وتفاوت الأحوال من استتار وتجلي ، وجمع و فرق ، ولوامع وطوالع ، وسكر وصحو وغيرها ، ومما وراءها من علوم العمل والذوق . ومن هنا قول الواسطي "الراسخون في العلم هم الذين رسخوا أرواحهم في غيب الغيب ، وفي سر السر ، فعرفهم من عرفهم . وخاضوا في بحر العلم بالفهم لطلب الزيادات ، فأنكشف لهم من مدخور الخزائن ما تحت كل حرف من الكلام من الفهم ، وعجائب الخطاب فنطقوا بالحكم" . ولا يعني الرسوخ في غيب الغيب وسر السر سوى الثبات بين الأزل والأبد ، أو الثبات بالحق في الآن الدائم . ولا يعني الغوص في بحر المعرفة سوى بلوغ الحقيقة بالفهم لا بالتقليد ، وبالتجربة الفردية لا بتقنين العلائق (العادات والمصالح العابرة) . فهو الأسلوب الذي يؤدي إلى اكتشاف الحقائق والنطق بالحكمة . وليس المقصود بالحكمة هنا دقة الكلام في عيانه وبيانه وبرهانه ، بقدر ما هو إدراك حق اليقين في الذات ، وتجسيده العملي في فلك الأنا- الجماعة- الأنا . لهذا قالوا "علم بلا عمل وسيلة بلا غاية وعمل بلا جنانية" . وحدد هذا الموقف خصوصية العلم في وعيهم الذاتي ، باعتباره ابتداء ، بذل الروح وانتهاء بكماله .

إن مفارقة الانحصار بين الابتداء ببذل الروح والانتهاه بكماله وهي مفارقة الفناء في الحق والبقاء فيه على كافة المستويات (العلمية والعملية، والفردية والجماعية، والأخلاقية والسياسية . . .) . أي كل ما حدد أيضا ماهية التصوف وخصوصية تجاربه، وأو ماهية الانتماء إليه وتنوع الإبداع فيه . وهو الشيء الذي نعثر عليه في المفاصل الكبرى للصوفي والتصوف، سواء في "التوبة" وتجسيدها في العلم والعمل، وأو في تمثيلهم آداب الطريق، وصقل وتجديد مكوناته وتعميقها في التجارب الفردية . من هنا فكرة الصوفية عن أن تنوع أقوالهم في العبارة كله صحيح، ولأن مرجع الصدق فيها يعود إلى الحق، وأن أقوالهم (أو أحكام تجاربهم في أحوالهم) حق لأنها معالم في السير صوب المطلق . من هنا قول الجنيد "التصوف هو أن تكون مع الله بلا علاقة"، و"أنه عنوة لا صلح فيها" . في حين قال سمنون "التصوف أن لا تملك شيئا ولا يملكك شيء" . وأن يحده عمر بن عثمان المكي بعبارة "أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى في الوقت" . وأن يقول معروف الكرخي "التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق" . وأن يقول الشبلي "التصوف جلوس مع الله بلا هم" ، و"أنه العصمة عن رؤية الكون" .

كمن وراء هذا التنوع في العبارة تنوع التجارب والأحوال، وأو فردانيته في الطريق (الصوفي)، وباعتبارها نماذجا "حسية" لتجليات روحهم المطلق في كيفية تربية المريد، وتسوية الإرادة، ووصيرورة الشيخ قطبا ومرجعته الروحية . من هنا تنوع رؤية الصوفية لذاتها . فقد وجد ذو النون المصري في الصوفي ذاك "الذي لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب" ، وأن يجده أحمد الجلاء في ذاك الذي "كان مجردا عن الأسباب، وكان مع الله بلا مكان" ، وأن يجده الحلاج فيمن هو "وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحد" ، ويراه الجنيد فيمن كان "كالأرض يطرح

عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مريح" ،و"انه كالأرض يطؤها
البر والفاجر ،وكالسحاب يظل كل شئ ،وكالقطر يسقي كل شئ" ،
ووجد التستري في الصوفي ذاك الذي "يرى دمه هدرا وملكه مباحا" .
أما الصوفية عند الشبلي فهم "أطفال في حجر الحق" ،في حين وجد
الحصري في الصوفي ذاك الذي "لا يوجد بعد عدمه ولا يعدم بعد
وجوده" .

يعكس هذا التنوع الإمكانيات اللامحدودة للتصوف في إبداع
أشخاصه ومنظوماتهم ،ويعبر أيضا عن قدرته الهائلة في سقي جذور
الإبداع الثقافي بمياه حياته العذبة . ففي كيفية إدراكه للأصول الكبرى ،
والمبادئ الجوهرية للشرعية الوجودية والروحية للامة يقدم نموذجا
للإبداع ،وفي إبداعه يقدم نموذجا لكيفية تحقيق الانتماء للامة
وإنجازاتها الثقافية بمعايير الحق والحقيقة .

* * *

الباب الخامس

التجربة الصوفية وصيرورة الروح المبدع

الفصل الأول : التجربة الصوفية - تجربة المطلق الإسلامي

"كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول
وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محمول"
(القشيري)

إن بلوغ الثقافة إدراك الأصول الكبرى لشريعة وجودها التاريخي والروحي يعني إمكانية الثقافة على التحقق الدائم بمطلق إبداعها المتنوع . وهو بلوغ يكشف عن كيفية تنامي العناصر الأولى للفكر النظري والعملي وكيفية انتظامهما في الصيغ المقبولة والمعقولة للتيارات المتصارعة والمتكاملة في الانتماء للكل الثقافي . فالجميع تحترب في الكل الثقافي وتتناغم في عناصر وعيه المتنوع عن الحق والحقيقة . وهي مفارقة تكشف عن أن إدراك الثقافة لأصول شريعة وجودها التاريخي والروحي ينتظم في تراكم وإخلاص وعيها للحق والحقيقة . فالجميع تخلص لما فيها ، وتؤسس له بمعاييرها . ومأثرة الصوفية تقوم في إخلاصهم للإخلاص ، وكما في قول التستري :

الدنيا كلها جهل إلا ما كان منه العلم ،

والعلم كله حجة إلا ما كان منه العمل ،

والعمل كله هباء إلا موضع الإخلاص فيه،
وأهل الإخلاص على خطر عظيم .

إذ الإخلاص لا يتم إلا بالصدق فيه والصبر عليه ، والصدق لا يتم إلا بالإخلاص فيه والمداومة عليه كما يقول ذو النون المصري . أي بالحركة الدائمة فيه ، ونفيه الذاتي بمعاييره . "فنقصان كل مخلص في إخلاصه ، هو رؤية إخلاصه . فإذا أراد الله أن يخلص إخلاصه اسقط عن إخلاصه رؤيته بخلاصه فيكون مخلصا" ، كما يقول أبو بكر الدقاق .

إن الدورة التامة للإخلاص (أو الإخلاص للإخلاص) تتضمن في ذاتها فعل التحدي الدائم للخروج من حيز الشريعة الوجودية للحق إلى حيز الشريعة الروحية (للحقيقة) . أي كل ما يحوي في ذاته تجربة التصوف ككل باعتبارها تجربة الكل الإسلامي في مساعيه نحو المطلق . وليس المقصود بالخروج من حيز الشريعة الوجودية إلى حيز الشريعة الروحية ، سوى ارتقاء الأنا الصوفية في ميدان الشريعة الطبيعية - التاريخية أو شريعة الحق (القانون) إلى ميدان الشريعة الماوراءطبيعية (المافوق تاريخية) أو شريعة الحقيقة ، والبقاء في حيز الثقافة الخاصة والخروج عليها بمعاييرها إلى ميدان الحقيقة المطلقة . وقد اتخذ ذلك في مظهره العام أسلوب الانتقال من ميدان اللسان إلى عوالم الجنان فالعرفان ، وباعتباره أسلوب الارتقاء الطبيعي (أو التاريخي) للحق .

فالحق المجرد هو المعيار المتراكم في لسان الثقافة عما هو مدقق ومحقق في تجاربها العلمية والعملية . وعندما وقف الصوفية أمام مهمة التأسيس لإخلاصهم الخاص بمعايير الثقافة الإسلامية ، فإنهم حاولوا الكشف عن أن كياناتهم هو كيان الإسلام الحق . وبدءوا بالتدليل على ذلك من خلال تتبع وجودهم التاريخي . في "سلسلة الحقائق" المكنوزة في القرآن ، باعتباره لسان الحق (المطلق أو الله) . فعندما رتب الطوسي

آيات القرآن وكيفية اتباع الصوفية في فهمهم لها ،فانه ابتداء بتقرير القول ،بان المقصود بالكتاب في القرآن هو القرآن . وأن معنى (ننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للعالمين) و(القرآن الحكيم) و(حكمة بالغة) و(ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب) هو أن فيه هدى وبيانا للصوفية في جميع ما أشكل عليهم من أحكام الدين بعد أيمانهم بالغيب . وانهم فهموا الآية (نزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) بمعنى أن تحت كل حرف منه كثيراً من الفهم مذخوراً لأهله على مقدار ما قسم لهم من ذلك . وانهم فهموا من الآيات (كل شيء أحصيناه في إمام مبين) و(أن ما من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) معنى الأشياء المتعلقة بعلم الدين وعلم الأحوال التي بين الإنسان والله . وفهموا من الآية (أن هذا القرآن يهدي التي هي أقوم) معنى انه لا سبيل إلى التعلق بالاصوب مما يهدي إليه القرآن إلا بالتدبر والتفكير والتيقظ والتذكر وحضور القلب عند تلاوته . وانهم فهموا من الآية (ليتدبروا آياته وليذكروا أولوا الألباب) معنى إن كل ذلك لا وصول إليه إلا بحضور القلب . وفهموا من الآية (من أتى الله بقلب سليم) معنى القلب الذي ليس فيه غير الله .

لقد رتب الطوسي آيات القرآن وجعل منها لسان الحق الإسلامي في ارتقائه صوب الحقيقة . واستنطق منطق الارتقاء الروحي للامة في بلوغ حقيقتها المطلقة (أو مطلقها الثقافي) . فالصوفية لم يحتاجوا إلى التذليل على أن القرآن هو كتابهم بالمعنى المتعارف عليه في عقائد الملة (الدين) . ولكنهم ابتدءوا به وقرسوا عليه في آياته وكلماته وحروفه و باعتباره مكتوب لسانهم الخاص . انهم دمجوا في فهمهم إياه استطاق تجاربهم الوجدانية وحولوه إلى أسلوب رؤيتهم ومكنون رمزياتهم في القول والفعل . فالابتداء بتحديد ماهية الكتاب والانتهاء بتفريغ القلب من كل شيء سوى الله ،هو طريق الصوفي والتصوف معا . بمعنى الابتداء بالكلمة والانتهاء بها . أي قطع الدورة الضرورية للانتقال من لسان الحق

إلى لسان الحقيقة . فهي الدورة الدائمة والطريق اللامتناهي في أشخاصه ونماذجه . ففي خطوطه العامة ، هو الإقرار الأولي بأن الكتاب هو القرآن ، وأن فيه هدى وبيانا للمريدين والسائرين في طريق الحق في جميع ما أشكل عليهم من أحكام الدين ، لأن تحت كل حرف منه كثيرا من الفهم مذكورا لأهله ، وفي ثنيته كل شيء من علم الدين والأحوال . فهو الحد الأولي في الخطوط العامة للانتقال من لسان الشريعة إلى حقيقة الشريعة ، ومن لسان الحق إلى لسان الحقيقة . فالجميع تشترك بالقدر الضروري من وعي اتسمانهم للسان الأمة الجامع وحروفه الناطقة في قراءته (القرآن) . غير أن هذا الحد الضروري الذي استجمع في رمزيته المكثفة تجارب "الأولين والآخرين" احتوى أيضا على إمكانية الصيرورة الدائمة للظاهر والباطن في فهم تجارب الماضي وإعادة استنطاقها . أما في التصوف فقد ارتقى استنطاق لسان الحق في تعامله مع تجارب الأمة في شريعتها إلى لسان الحقيقة .

فالمتصوفة لم ينظروا إلى علاقة الإنسان بالله (المطلق) بمعايير علم الدين فحسب ، بل وبمعايير أحوالهم ، ووجدانهم الخاص . ذلك يعني أن إخلاصهم لحقيقة الدين يتعدى أيضا إخلاصهم للحق فيه إلى الإخلاص للحقيقة كما هي . وهو إخلاص ممكن بمعايير الخواص فقط . فقد أكد الطوسي على أنه لا سبيل إلى التعلق بالاصوب مما يهدي إليه القرآن إلا بالتدبر والتفكير والتيقظ والتذكر . ولا وصول إليه إلا بحظور القلب الذي ليس فيه غير الله . آنذاك تدور الحقيقة دورتها بالرجوع إلى بدايتها . بمعنى إعادة بناء كلماتها من حروف التجربة الفردية . وهو المقصود بآراء المتصوفة عن أن القرآن كلام الله ، ولا نهاية لكلماته ومعناها لأنه لا نهاية لله . ومن ثم لا نهاية لفهمه وفهم معناه .

إن المقصود بعدم تنافي المعنى واستحالة فهمه النهائي هو معنى المطلق الإسلامي ، والذي ينكشف لمريديه وعارفيه في إرادتهم إياه

ومعرفتهم به (أو ما دعاه المتصوفة بعبارة مشاهدتهم إياه وتحليلهم بصفاته) . أي فيما يبتدئون به من انكسار القلب (التوبة) وينتهون إليه من إعادة بنائه من جديد في استكمال طريق الحق والحقيقة . من هنا قول أحدهم :

مكثت عشرين سنة لا يخطر لي ذكر طعام حتى يحظر ،

ومكثت عشرين سنة أصلي الفجر على طهور العشاء الآخرة ،

ومكثت عشرين سنة لا أعقد مع الله عقدا مخافة أن يكذبني على

لساني ،

ومكثت عشرين سنة لا يسمع لساني إلا من قلبي ،

ومكثت عشرين سنة لا يسمع قلبي إلا من لساني .

وكان بإمكانه أن يزيد عقود السنين أو يقللها . فالحقيقة تبقى وراء شريعة وجوده الطبيعي . أنها تستند إلى ما في شريعة الحق من رؤية متسامية للروح والجسد بالشكل الذي يدل على ذكر الطعام (البطن) ونظافة الجسد (الطهارة) ويرفعها إلى عقد اللسان باعتبارها الدرجة التي يرتقي فيها إلى مصاف الجنان (القلب) . آنذاك لا يسمع لسان الصوفي إلا من قلبه (أي لا يقول إلا من حقيقة ما هو عليه) باعتبارها الدورة الضرورية للانتقال من لسان الحق (في الجسد والظاهر والشريعة) إلى لسان الحقيقة (من الروح والباطن والقلب) . فهو الحال الذي يؤسس في تلقائيته لدورة اللسان والجنان في المعاناة والفعل (أو الوجدان والذوق) ، بحيث يصبح لسانه قلبه وقلبه لسانه . وهو طريق كل متصوف في الطريق . فقد ابتدأ سهل التستري طريقه في الطريق برؤية قلبه ساجداً . فحار في تفسيره و تنقل في ديار الخلافة إلى أن عثر على شيخ في عبادان أجابه بعد استفساره بالسؤال :

- يا أيها الشيخ أيسجد القلب ؟

- إلى الأبد!

عندها وجد في سجود قلبه معنى البداية وآفاقها اللامتناهية في طريق الحق . أي كل ما يؤدي إلى الحضور التام للقلب الذي ليس فيه إلا الله . بحيث أجاب في إحدى المرات على سؤال وجه إليه عن ماهية القوت بكلمة : الله! وعندما قالوا له :

- عن الغذاء نسألك يا سهل!

- الله!

- يا سهل إننا نسألك عن قوت الأجسام!

- ما لك ولها! دع الديار إلى بانيها ، وأن شاء عمرها وأن شاء خربها^{١٢} .

لقد أجاب التستري واستجاب إلى حقيقة حضور القلب الذي لا شيء فيه لغير الله . فهو المطلق القائم وراء كل وجود ، والحضور الذي يحدد تعامل الصوفي مع الكلام ، أو كيفية تأسيسه للشريعة الوجودية (شريعة الحق) بالجنان (القلب) . فقد رد البسطامي على رجل طلب منه القوت بعد مرور يومين بدون زاد :

- القوت عندنا الله!

- يا أستاذ لا بد مما لا بد منه!

- يا غلام لا بد من الله!

- يا أستاذ أريد شيئاً يقيم جسمي في طاعة الله!

- يا غلام أن الأجسام لا تقوم إلا بالله .

إن تحول الله (المطلق) إلى قوت الأجسام والأرواح هو إعادة تركيب حروفه في كلمة القلب (الحقيقة) . لذا كان بإمكان البسطامي القول ، بأن "توبة الناس من ذنوبهم وتوبتي من قولي : لا إله إلا الله! أنني أقول بالآلة والحروف ، والحق خارج عن الآلة والحروف" . ولا يعني الخروج عن الآلة والحروف سوى الخروج على الجسد واللسان إلى الحقيقة بلسان الحال . آنذاك يجري اكتشاف الشريعة الوجودية وستتها بمعايير القلب (المطلق) أو بعيون الحقيقة . فمن نظر إلى الخلق بعين العلم ، ومقتهم وهرب إلى الله . ومن نظر إليهم بعين الحقيقة عذرهم وكان طريقا لهم إليه ، وكما يقول البسطامي . بحيث جعله ذلك يقول في أحد أحواله : "وددت أن الله جعل الدنيا لقمة واحدة فاعطانيها حتى أنبذها بين يدي كلب حتى لا يغتر به الخلق . ولو عذبني في نار جهنم مكان الخلق جميعا لما كان مني بكبير بما ادعيت أنني احبه" .

إن النظر بعين الحقيقة هو النظر بعين المطلق . من هنا رد البسطامي على قول رجل قال "أعجب من عرف الله كيف يعصاه" ، بكلمات "بل عجب من عرف الله كيف يعبد" ! أي أن معرفته تحيّر عارفه في كيفية عبادته بمعايير الشريعة العادية وسننها . لأن معرفة كهذه ترتقي إلى مصاف الخيرة والاندھاش أمام الجمال والجلال (المطلق) . آنذاك تصبح الإدانة الأخلاقية والشرعية للعصيان مجرد درجة دنيا في روية الصوفي ومواقفه . لأنه لا يتعامل مع أدب العصيان ، بل مع أدب الطاعة . لهذا كان بإمكان صوفي أن يقول :

- لان ابتلي بدخول النار احب إلي من أن ابتلي بمعصية

و لم ذلك ؟

- لان في المعصية خلاف ربي وسخطه ، وفي النار إظهار قدرته وانتقامه لنفسه .

فالمعصية تنتفي بالتوبة . والتوبة فعل واحد في كل من الشريعة والوجود . بينما توبة الطاعة فعل لا متناه للروح الأخلاقي العامل بوحى الحقيقة . وبهذا الصدد قال البسطامي "توبة المعصية واحدة ، وتوبة الطاعة ألف توبة" . فما وراء توبة المرء توبة الحق . إذ الغفران للناس منذ أن خلقوا هو الغفران لقبضة تراب ، وكما يقول البسطامي . لان الوجود المتبقي منهم لا يتعدى ذرات تراب . ولو غفر الله لكل موجود متبقي ما كان ذلك بكبير عليه ، لأنه مصدر الرحمة . وهي الرؤية التي وضعها في سلوكه نحو المطلق الإسلامي . حينذاك تفقد الرؤية العادية للعلائق قيمتها وتضمحل في رؤية الحقيقة . وجعله ذلك يقول بان "لله عباد لو بدت لهم الجنة بزيتها لضجوا منها كما يضج أهل النار من النار" . وهو الحال المتبلور في مقام الرضا بالوجود وتساميه فيه . بمعنى التكامل في الحقيقة والقناعة بها كما هي . بحيث جعله ذلك يرى في الجنة "وبالا على العارف" ! وهو الحال الذي جعل أحد المتصوفة يقول "ركعتان تتقبل مني احب اليّ من دخول الجنة" . وعندما قيل له وكيف ذلك ؟ أجاب " لان في الركعتين رضا ربي ومحبته ، وفي الجنة رضاي وشهوتي" . ورد البسطامي مرة على رجل من الأكابر قال :

- يا أبا يزيد! قد أعطيت تلك الدارين!

- وأي شئ يكون! إنما هما دارا إبليس!

حددت رؤية القلب (وعيون الحقيقة) مضمون العبادات باعتبارها إشارات ظاهرية للشريعة . لهذا كان بإمكان المتصوفة القول ، وبان معنى الصلاة هو "التجرد عن العلائق والتفرد بالحقائق" ، وأن معنى الصوم هو "الغلبة عن رؤية الخلق برؤية الحق" . وأن يصوغوا فكرة "صوم القلب" لا الجسد . فقد وجد البسطامي في الصلاة "تعب البدن" وفي الصوم "جوع البطن" . وعندما اتكأ مرة بأصابعه على أحد الجدران وهو في طريقه إلى المسجد وخوفا من السقوط في الوحل ، قرر تفحص صاحب الدار

لكي يكون في حلّ منه . استنادا إلى انه لا يستند إلا على الله . ووجد في تفحص صاحب الدار لكي يكون في حل منه خير له من أن يذهب إلى المسجد وانطلاقا من انه في الوقت سعة . وعندما أراد مرة الحج , استقبله أحد الأشخاص مستفسرا :

- إلى أين قاصد يا أبا يزيد ؟

- ذاهب إلى الحج .

- "طف حولي سبع مرات وناولني المائتي درهم التي معك للحج , فان لي عيالا!" عندها طاف البسطامي حوله وناولته المائتي درهم .

وصادف مرة من قال له وهو في طريقه إلى الحج :

- يا أبا يزيد إلى أين ؟

- ذاهب إلى مكة .

- الذي تطلبه تركته في بسطام وأنت لا تدري . تطلبه وهو اقرب إليك من جبل الوريد!

إن خروج الكلّ المتسامي من شريعة الحق إلى شريعة الحقيقة , (الخروج من لسان الحق إلى لسان الحقيقة , أو من لسان المقال إلى لسان الحال) جعل البسطامي يختصر موقفه من الحج كما يلي :

حججت أول حجة فرأيت البيت

وحججت الثانية فرأيت صاحب البيت ولم أر البيت

وحججت الثالثة فلم أر البيت ولا صاحب البيت .

أي الحج الذي يمثل الدورة الكاملة للجسد والروح من ميدان اللسان (الظاهر) إلى ميدان الجنان (الباطن) .

غير أن هذه الدورة الكاملة للروح في سيرها صوب المطلق ما هي

إلا النفي اللامتناهي لحق الشريعة التاريخية في الحقيقة . مما حدد ضرورة البقاء الدائم للجسد ضمن الشريعة التاريخية للثقافة والعمل فيها روحيا . هذا نرى البسطامي "سلفي" حتى مخ العظام في بعض مواقفه . إذ يروى عنه دعوته لأصحابه بالرجوع عندما رأى من يدعي الولاية يبزق صوب القبلة ، قائلا "هذا الرجل ليس بمأمون على أدب من آداب الشريعة فكيف يكون مأمونا على ما يدعيه من مقامات الأولياء الصديقين" ؟! أو أن يؤكد في أحد مواقفه قائلا "لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى تربع في الهواء فلا تغفروا به حتى تنظروا كيف تجردونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وآداب الشريعة" . ذلك يعني انه جعل من آداب الشريعة مقدمة ضرورية للارتقاء في مقامات الأولياء ، فانه جعلها أيضا معيارا للانتماء الحق وأسلوبا للارتقاء في الحقيقة . من هنا تصويره تجربته في طريق المعرفة بعبارة "غصت في بحر المعرفة حتى بلغت بحر محمد . فرأيت بيني وبينه ألف مقام لو اقتربت من واحد احترقت" ! وليس ذلك في "طريق الحق" سوى الصيغة الرمزية المعبرة عن إرادة البقاء في حيز الشريعة التاريخية للإسلام والارتقاء ضمنها إلى مصاف الرمز الأعلى : محمد! فمحمد هنا هو ليس الكيان التاريخي ، بل "المقام" المؤنس للمطلق الإسلامي . لان المطلق الإسلامي يستوجب في واقعيته نموذج واقعي لا يمكنه في نفس الوقت الوقوف عند حد ، لان كينونته المتسامية في الله . وأكد مرارا على "أن السنة هي ترك الدنيا . والفريضة صحبة المولى . فمن يعمل بالسنة والفريضة فقد كملت معرفته" . وأن يجيب على سؤال وجه إليه عن رفع اليدين ، بعبارة "أنها سنة من سنن رسول الله . ولكن اجتهد أن يرفع قلبك إلى الله فانه أولى" .

وليست السنة الوجودية أو الشريعة التاريخية للامة مجرد جمع الأقوال والأفعال المنسوبة للنبي ، بقدر ما هي حقيقة الموقف من الدنيا (الوجود) والمولى (المطلق الإسلامي) . إذ لا يعني ترك السنة وصحبة

المولى سوى نفى الأولى بالثاني ، وأما تجاوز رفع اليدين إلى رفع القلب فهو مجرد مثالها المعبر عن تجاوز "تجربة اللسان" (الجسد أو الظاهر) إلى "تجربة الجنان" (الروح أو الباطن) ، وباعتباره الشرط الضروري للسير في طريق الحقيقة .

فالتصوف وما فيه لا يحده شئ غير الحقيقة وتجارب الصوفية في تذوقهم إياها . فطريق البسطامي هو طريق أبى يزيد . وبالتالي فإن النفي الدائم للسان بالجنان هو طريق كل صوفي في الطريق . في حين شكلت تجربة المحاسبي في نموذج "الرعاية لحقوق الله" منظومة ارتقاء الحق إلى الحقيقة ، وأو الانتقال من حق الشريعة إلى حق الله (المطلق) ، وأو من "لسان الحقوق إلى لسان الحقيقة" . إذ لا تعني الرعاية لحقوق الله باعتباره أسلوباً لبناء الذات بمعايير المطلق الإسلامي سوى الاستمداد النموذجي والأمثل لما في الشريعة الوجودية (التاريخية) للإسلام من رؤية لعلاقة الكلّ بالكلّ .

انطلق المحاسبي من إقراره بواقع افتقاد الأفراد والجماعة والأمة للرعاية . و لا يعني ذلك في منظومته سوى افتقادهم إلى مبدأ رعاية الذات بالذات المحكومة بفكرة الحق و الوجوب المتساميين . من هنا تأويله الآية (ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم) بشكل جعلها مقدمة لدم عدم رعاية ما ابتدعه الإنسان ، وكيف بما يجب عليه ؟ إذ لا تعني وحدة الحق والواجب في منظومته سوى لسان الشريعة (الحق) الناطق بحقيقة الوجوب . ونعثر على دورة الانتقال (أو الارتقاء) الضرورية من اللسان (الحق) إلى الجنان (الحقيقة) عنده في سلسلة التقوى ، ثم الورع ، فمحاسبة النفس . فالإنسان ، كما يقول المحاسبي ، موجود ليطيع أو يعصي . وعليهما تترتب أما سعادة أبدية وأما عذاب دائم . والطاعة الحقّة تفترض في حلها عقدة الرعاية لحقوق الله ، والابتداء بتقوى الله في السر والعلانية ، والخوف منه وحسن الظن به والأنس إلى رجائه . أما

مضمونها فيقوم في العمل بطاعته على نور منه وترك معاصيه على نور منه في الجوارح (الظاهر) والضمير (الباطن) .

تؤسس هذه التقية الخالصة للظاهر والباطن (السّرّ والعلانية) للرعاية بالأبعاد التاريخية (الواقعية والشرعية للإسلام) والروحية (المثالية والحقانية للتصوف) . أما الورع فهو استمرارها ، ولأن الإنسان يتورع عندما يتقي . وإذا كانت التقوى هي الدرجة الملازمة للسان الشريعة في الطاعة وللواجب وتجنب المعاصي في الجوارح والضمير ، فإن الورع هو الخضوع الكامل للحق (الله) بحفظ الجوارح (اللسان والنظر والسمع . . .) والقلب . بمعنى الاستكمال المتعمق لظاهر لسان الشريعة وتعميقه صوب الباطن (حق الحقيقة) . وهي دورة تنطلق حالما تستكمل نفسها في اللسان والجنان صوب عوالم محاسبة النفس في مستقبل الأعمال ومتدبر الأعمال . ولا يعني ذلك عند المحاسبي سوى إدراج الماضي والمستقبل في حركة عجالاتها الظاهرة والباطنة . بمعنى إدراج الأنا وأفاقها في الزمن الروحي للذات السائرة في طريق الحق . إذ لا معنى مستقل للوقت عند "ابن الوقت" . وليس محاسبة النفس في مستقبل الأعمال ومتدبرها سوى إخضاع الكل الذاتي للانا في مجرى بنائها الشامل بمعايير الحقيقة . فقد وضع في محاسبة النفس مهمة التفكير الدائم بالمستقبل والماضي . وإذا كان المحاسبي قد ربط ذلك بالخوف (من الله) ، فلأنه وجد فيه نار الغليان القادرة على التهام ما في نار النفس المحرقة للانا الأخلاقية . وكتب بهذا الصدد قائلا "كلما اشتد دوام الوقود اشتد الغليان . فإذا اشتد الغليان قذف القدر بعض ما فيه . فمن أدمن الفكر بالتخويف لنفسه فيما تهدده ربه و توعده به هاج خوفه فأطفأ نار شهواته التي أصر عليها" .

ليس البناء الشامل للانا الأخلاقية من خلال محاسبة النفس سوى المقدمة الأولية لبنائها بمعايير الحقيقة . وهي مهمة وضعها المحاسبي في سلسلة الاهتمام - الحذر - التيقظ - الذكر - التثبت - التفقد ، والتي

ينبغي أن تؤدي إلى إثارة العناية الكاملة بالنفس و الرعاية الشاملة لما فيها وما عليها بحيث يجعلها مرآة الحق . بمعنى ضرورة بلوغ محاسبة النفس دورتها الكاملة من خلال رفعها إشكالية الشريعة والحقيقة إلى مستوى وزن الكل بموازين الحق الإسلامي والحكم عليه (الكل) بمعايير الحقيقة^{١٢} .

واعتبر معرفة حقوق الله بأسبابها وأوقاتها وعللها وإرادتها ووجوبها وفيما هي وأينها بدأ وأينها أوجب مما لا بد منه للجميع . غير أن المحاسبي لم يضع معرفة السبب والعللة والإرادة والوجوب في سلسلة الارتقاء من الأدنى إلى الأعلى ، بقدر ما أنه صاغ مثالها الأرقى وطالب الجميع بالسعي إليه كل على حسب طاقته . من هنا مطالبته الابتداء من القلب ثم نزولاً إلى الجوارح (السمع والبصر والأيدي والأرجل واللسان) ومن ثم النهوض بالنفس بتحكيم العقل فيها وبحبسها بالعلم والتقيد بالسنة والطاعة .

وهي المقدمة التي وضعها في تحديده لمنازل الرعاية لحقوق الله . حيث اعتبر المنزل الأول منزلة أولئك الذين يراعون حقوق الله عند الخطرات . أي لا تخطر بقلبه خطرة إلا جعل الكتاب والسنة دليلين عليها . أما المنزل الثانية فهي منزلة أولئك الذين اغفلوا الرعاية عند الخطرات في أعمال القلوب مما ليس للبدن فيه عمل وحتى جالت قلوبهم بالفكر فيما كره الله ثم تيقظوا قبل أن يعتقدها بقلوبهم ففزعوا و صرفوا قلوبهم . والمنزل الثالثة منزلة أولئك الذين اغفلوا الرعاية والمراقبة عند الخطرات وعند الفكر في أعمال قلوبهم حتى اعتقدوا ما كره الله من أعمال قلوبهم مما لا عمل للبدن فيه مثل العجب والكبر والحسد . والمنزل الرابعة هي منزلة أولئك الذين اغفلوا المراقبة لله والرعاية لحقه حتى همّوا وعزموا أن يأتوا ما أقره الله بجوارحهم ثم تيقظوا ورهبوا فندموا على ما اضمروا وخلّوا ما عليه عقدوا بضمائر قلوبهم . والمنزل الخامسة هي منزلة أولئك الذين اغفلوا مراقبة الله و تقواه حتى ابتدؤا

بالعمل بجوارحهم بما كره الله من لحظة بعين أو إصغاء بإذن أو مد بيد أو خطوة برجل ثم تيقظوا وفزعوا وخافوا الله قبل أن يتموا ما كره الله من العمل . والمنزلة السادسة هي منزلة أولئك الذين اغفلوا مراقبة الله و تقواه حتى استتموا ما كره الله من العمل وفزعوا منه و ثم فزعوا وندموا فتأبوا إلى الله ،واقبلوا ولم يصروا على شيء مما كره الله بعدما تيقظوا . وأخيرا مرتبة أولئك الذين اغفلوا رعاية حقوق الله حتى فزعوا من الأعمال التي يكرهها الله . ثم فزعوا عن بعضها فاقبلوا من بعضها وقاموا على بعضها وتسبح أنفسهم بالتوبة . وقد يفزعوا من العمل الواحد فيدعون بعضه خوفا من الله ولا تطيب أنفسهم بالتوبة من بعضه .

لو وضعنا هذه المنازل في تسلسلها "الطبيعي" ،فإنها سوف تتخذ صيغة الرعاية الأخلاقية لحقوق المطلق الإسلامي . بمعنى الابتداء من الغفلة شبه التامة عن رعاية حقوق الله و فقدان التوبة مروراً بمنزلة الغفلة عن مراقبة الله وتقواه مع ظهور بوادر التوبة ،ومنها إلى منزلة استمرارية الغفلة عن مراقبة الله مع إمكانية التنبه قبل القيام بعمل مكروه . ومنها إلى منزلة استمرارية الغفلة مع بوادر تنبه القلب والضمير قبل البدء بعمل مكروه . ومنها إلى استمرارية الغفلة عن الرعاية والمراقبة عند الخطرات والفكر في الأعمال الرذيلة (من حسد وكبر وما شابه ذلك) ،ومنها صعوداً إلى منزلة التيقظ لهذه الأعمال القلبية قبل اعتقادها بالقلب . وأخيرا الأقوى وهي منزلة مراعاة حقوق الله عند الخطرات . بتذليل الغفلة والبقاء الدائم في يقظة الحق والحكم بأحكام القرآن والسنة . ولا يعني ذلك في منظومة المحاسبي سوى بلوغ المرء تقييد ارتقائه في ميدان الحق (الشرعي) بالحقيقة (الخالصة) .

إن تقييد الحق بالحقيقة هو أيضاً تقييد الحقيقة بالحق . وهي حصيلة وضعتها تقاليد الصوفية في وحدة الحقيقة والشريعة . وتقرير كون

الشريعة أمراً بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية . ولا يعني ذلك سوى توليف تجارب الشريعة (التاريخية) والطريقة (الروحية) للامة من اجل بلوغ المطلق الإسلامي . أي بناء التقييد الذاتي في وحدة العبودية - الربوبية , باعتبارها صيغة معقولة للمعرفة الصوفية في توليفها تجارب الشريعة والطريقة في الحقيقة , والتي نعثر على نموذجها "الكلاسيكي" عند القشيري بعبارته القائلة "الشريعة هي أمر بالتزام العبودية , والحقيقة مشاهدة الربوبية . وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول , وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول . والشريعة جاءت لتكليف الخلق , والحقيقة إنباء عن تصريف الحق . الشريعة أن تقيده والحقيقة أن تشهده . الشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدّر وأخفى وأظهر" . إن ربط الشريعة والحقيقة بوحدة العبودية والربوبية هو تدوير شريعة الحق في فلك العبودية للمطلق , والتي عبر عنها المنصوفة بمعايير تجاربهم الفردية . ففي حال هي "معانقة ما أمرت به ومفارقة ما زجرت عنه" , وبينما حصرها ابن عطاء في أربع خصال هي "الوفاء بالعهود و حفظ الحدود و الرضا بالموجود والصبر على المفقود" . وليست العبودية هنا سوى العبودية للحق . وقد حصلت في مشاهدات الصوفية وأذواقهم على تقييم "عبودية الخواص" . وإذا كان بإمكان البعض منهم التغلغل في أعماق اللغة ومفرداتها من اجل اشتقاق ما هو مناسب لأحوالهم في لسانهم من تفريق بين العبادة والعبودية والعبودة على أنها درجات مناسبة لعوالم الارتقاء الصوفي من اللسان إلى الجنان فالعرفان , لأنهم أرادوا من وراء ذلك كشف طريق الصوفي في طريقه اللامتناهية ومشاهدة الربوبية باعتبارها حقيقة الشريعة . فقد قال أبو علي الدقاق "العبادة للعوام من المؤمنين , والعبودية للخواص , والعبودة لخاص الخواص والعبادة لمن له علم اليقين , والعبودية لمن له عين اليقين , والعبودة لمن له حق اليقين . والعبادة لأصحاب المجاهدات , والعبودية

لأرباب المكابدات ،والعبودة صفة أهل المشاهدات" .

يعكس تتبع هذه الثلاثية المثالية عن حقيقة العبودية الصوفية بمعايير العوام والخواص وخواص الخواص ،وعلم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ،والمجاهدات والمكابدات والمشاهدات ،ورؤية الصوفية عن درجات اللسان (في خواص الخواص) والقلب أو الجنان (في حق اليقين) والعرفان (في المشاهدة) . وتنعكس بصيغ متعددة في سلوك الصوفية على قدر تجاربهم في بلوغ الحق . فعندما تتبع الدقائق ثلاثيته الآنفه الذكر ،توصل إلى "أن من لم يدخر عنه نفسه فهو صاحب عبادة . ومن لم يضمن عليه بقلبه فهو صاحب عبودية . ومن لم يبخل عليه بروحه فهو صاحب عبودة" .

ولا يعني عدم البخل بالروح سوى "بذل الروح" الصوفي ،وباعتباره طريق صيرورة "العبودية شهود الربوبية" . فقد اعتبر محمد بن خفيف صحة العبودية "إذا طرح الصوفي كله على مولاه وصبر معه على بلواه" ،واعتبر سهل التستري "لا يصح التعبد لأحد حتى لا يجوع من أربعة أشياء : من الجوع والعري والفقر والذل" ،كما "لا يصح للعبد التعبد حتى يكون بحيث لا يرى عليه اثر المسكنة في العدم ،ولا اثر الغنى في الوجود" . فالعبودية تفترض ،كما يقول ذو النون المصري "أن تكون عبده في كل حال ،وكما انه ربك في كل حال" . في حين رد البسطامي يوما على رجل بعد أن عرف حرفته كونه خمارا(سائس حمير) "أما الله حمارك لتكون عبد الله لا عبد الحمار!" إذ لا تصفو قدم في العبودية ،حتى يشاهد أعماله عنده رياء وأحواله دعاوي ،كما يقول أبو عمرو بن نجيذ . فالعبودية "إسقاط رؤية التعبد في مشاهدة المعبود" ،وذلك لان "قيمة العابد بمعبوده ،كما أن شرف العارف بمعروفه" حسب عبارة النصرابادي . واعتبر المتصوفة حصيلة تجاربهم

المتنوعة في بلوغ العبودية للحق حريتهم الخالصة . فالحرية ، وكما حددها القشيري هي "أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات ، ولا يجري عليه سلطان المكنونات . وعلاوة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء" . بمعنى التحرر التام مما سوى الحق ، وبلوغ الإرادة الباطنية كلها المتجانس بحيث لا تتلوع في الاختيار . من هنا إجابة الشبلي مرة على سؤال وجه إليه :

- ألا تعلم انه رحمن ؟

- بلى ! ولكن منذ عرفت رحمته ما سألته أن يرحمني .

وبهذا المعنى قال الجنيد "لا تصل إلى صريح الحرية عليك من حقيقة عبوديته بقية" . فالتكامل في العبودية هو شرط الحرية الكاملة . فمن أراد الحرية ، فليصل العبودية ، كما يقول الحلاج . فإذا استوفى مقامات العبودية كلها يصير حرا من تعب العبودية . فيترسم بالعبودية بلا عناء ولا كلفة . أي بلوغ وحدة الشريعة والحقيقة والتحلي بها . إذ لا يعني الترسم بالعبودية بلا عناء ولا كلفة سوى سقوط التضاد في الخواطر و سريان الحق في الفعل بما يتناسب مع تمثل حقائق العبودية . فالشريعة ، "من جملة الحقائق . فهي حقيقة . ولكن تسمى شريعة . وهي حق كلها" ، كما يقول ابن عربي . وأسس لهذه الفكرة من خلال إيجاد الصلة والنسبة بين "السنة الظاهرة والباطنة" . والشريعة في كلها ليست إلا مجموع السنن الصالحة (الإلهية والوضعية) . إلا أن هذه التجزئة تضمحل في معايير الحقيقة القائلة ، وبأن الشريعة في حقيقتها هي مكارم الأخلاق . ومكارم الأخلاق أمر ذاتي لا عرضي . وهي فكرة وضعها ابن عربي في استنتاجه القائل "ما في الكون إلا شريعة" ، أي "السنة الإلهية" لوحدة الطبيعي والماوراطبيعي ، والتاريخي والروحي ، والإلهي والإنساني . بمعنى الوجود الحق للأخلاق في "مستندها الإلهي" ، وباعتبارها مقدمة

وجود الشريعة في جملة الحقائق أو وحدة الحقيقة . وهو إدراك حدد ماهية الشريعة ، باعتبارها عبودية للحق والحقيقة . لهذا قالوا "كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول" كما أن "كل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محمول" .

أعطى الصوفية لهذه الفكرة أبعادا متنوعة ، وابقوا عليها كل بمعايير تجربته الفردية ضمن حدود صيرورته المتبلورة في وحدة الشريعة والحقيقة . فقد انطلق ابن عربي في تناوله سر الشريعة من تأويله "للحقائق التي تعطيها الأسماء الإلهية في ظهورها وأحكامها" . ومن ثم البحث في هذه الحقائق عما يمكنه أن يكون لسانا للأسماء الإلهية فيما تريد قوله . أي ترتيب سر الشريعة في سلسلة حقائق معقولة من جهة النسبة ، وأو عقلنة الإمكان في نظام امثل يسعى للبرهنة على ضرورة الوحدة الشاملة في الوجود باعتبارها حقيقة السر ، والسير فيها بالشكل الذي يجعل من الخلاف والتماثل والتقابل في الوجود معالم الإدراك الروحي للحقيقة القائمة فيه (الوجود) . وقد عبّر عن فكرته على مثال معاورة الأسماء (الإلهية) ذواتها ، باعتبارها شريعة (أو سنة) ظهور الأعيان للوجود . فعندما نظرت الأسماء الإلهية جميعا إلى ذواتها ، كما يقول ابن عربي ، أدركت أنه لا وجود لمن هو قادر على تجسيدها . لذا لجأت الأسماء التي تطلبها بعض حقائق العالم بعد ظهور عينه من الاسم الباري . وليس هذا بدوره سوى القوة العقل الفعّال في نظام القوى (العقول) المطلقة لكل (الاسم الإلهي الجامع - الله) ، والتي تحوي في ذاتها العلم والعمل الأوليين . فانعدام قدرة الأسماء الإلهية جميعا و كل بمفرده عن تجسيد الكل دفع الباري للتوجه إلى القادر ، والقادر إلى المرید ، والمرید إلى العالم للإجابة على ما فيه من عجز في الكمال المنفرد ، ومن ثم توجيههم جميعا إلى الله (الاسم الجامع أو المطلق) لكي

يجمعهم ويواجه طلب الممكنات فيها . فكل اسم يسعى للتشبه به . بمعنى طلبها الواحد . ولا واحد غيره . وهو الكل . ومن ثم فإن ظهور الأعيان والآثار في الأكوان و تسلط بعضها على بعض بحسب ما تستند إليه من الأسماء (كالتسلط من الجبار ، والأرزاق من الرازق . والقوة من القوي . . .) أدى إلى النزاع بينها . وهو أمر يكشف عن انه لا كمال في القوة لحالها والتسلط لحاله والرزق لحاله . فهي كمالات تفسد بفردتها نظام الوجود ويمكنها أن تلحقه بالعدم . وهي حصيلة أدت بالقوى (العقول) المتصارعة في مساعيها للتفرد بالوجود إلى البحث عن ترتيب معقول للحقائق في نسبها أو تجانسها في الوجود^{١٤} . وإذا توجهت الأسماء ، وكما يقول ابن عربي ، إلى الله من جديد في اسمه المدبر ، واقترح الأخير التوجه للحق ، والحق دعاهم للتوجه إلى الرب ، واقترح هذا بدوره اتخاذ وزيرين وهما كل من المدبر والمفصل من أجل حد الحدود لهم ووضع المراسم لإصلاح الوجود .

ولا يعني ذلك في آراء ابن عربي سوى بلوغ المعرفة إدراك تمام النسبة المعقولة في الوجود باعتبارها المقدمة الضرورية لإصلاح الوجود ونظام النسب هذه كفيل بالحفاظ على الوجود والوجوب . ومن هنا سلسلة المدبر - الحق - الرب . أي تدبير الوجود بالحق باعتباره إدراكا لحقيقة الربوبية . فالحقيقة ، وهي ما هو عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتمائل والتقابل ، وكما يقول ابن عربي . أي في رؤية وحدة الوجود ، أو كله باعتباره حقا . ومن هنا استنتاجه عن أن عين الشريعة عين الحقيقة . وأن الشريعة حق ، ولكل حق حقيقة . وإذا كان حق الشريعة هو وجود عينها ، فإن حقيقتها تقوم في ما تنزل في الشهود منزلة شهود عينها في باطن الأمر ، فتكون في الباطن كما هي في الظاهر .

وهي حصيلة افترضها وجسدها منطق الطريقة القائل ، بأن كل

شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محمول^{١٥} . عبر رصفه عناصر التأييد والتقييد ضمن الواجب (الوجوب) والانطلاق منه ، باعتباره الرؤية المتسامية لحقائق الكل الإسلامي القائمة خلف العلاقة المباشرة (الظاهر) ، وخلف الحدود المباشرة بالأشياء بتقييد النفس بها (الباطن) . ومن ثم تسويتها في فعل الحرية بالخضوع للمطلق بوصفه إبداعا للنا المبدعة ، وأو صيرورة الذات المبدعة للصوفي بالفناء في الحق والبقاء في الحقيقة .

* * *

الفصل الثاني: صيرورة الروم المبدع - تجربة الفناء في الحق

"الحق مرّ . وأحلى ما فيه تغيره"

لقد تمثلت الرؤية الصوفية عن تأييد الشريعة بالحقيقة وتقييد الحقيقة بالشرعية الحاصلة القائلة ، بأن أكثر الإبداعات الحرة أكثرها قيوداً! وهي مفارقة تعكس حقائق الروح والجسد في الصيرورة والمثال . ففي محدودية الجسد تعكس الطاقة اللامحدودة للروح وفي ملموسية الحقيقة تعكس أبعادها المطلقة . وما وراءهما يوجد المثال باعتباره الوحدة القائمة في كل إبداع يعي نفسه بمعاييره الخاصة . ففي الإبداع خصوصية كما في كل خصوصية إبداع . أما القيمة التاريخية و"الخالدة" له فتقوم بمدى تأييده بالحق في تجارب الثقافة وبعمر تقييده بحقائقها المنظومة في الطرق والعقائد .

ولا يعني ذلك في الواقع سوى التقييد بالكل الثقافي والخروج عليه بمعاييره . وهو مبدأ وضعه الصوفية في تجاربهم وخلاصته في أنه لا طريق إلا الطريق! ولا طريق للمطلق إلا بالمطلق! فالإبداعات العظيمة هي تترتب على تقييد حريتها بقيود الواجب . وليس هذا بدوره سوى الفعل الحر بمعايير الثقافة وحقائقها التاريخية . وقد تمثل التصوف في طريقه هذه الحقيقة . بمعنى إدراكه أن التقييد بحقائق الكل الإسلامي والخروج منه إلى آفاق المطلق الإسلامي هو أسلوب بناء الأنا المبدعة والذات

المبدعة ، والروح المبدع . فهي ثلاثية خروج الأنا من حدودها الجزئية المتراكمة في شريعة الثقافة إلى خصوصيتها الفردية في صنع الإرادة الحرة ، ومنها إلى نفيها بالحق .

ليس بناء الأنا المبدعة أو خروج الأنا من حدودها الجزئية المتراكمة في شريعة الثقافة إلى خصوصيتها الفردية في صنع الإرادة سوى طريق الارتقاء في المقامات باعتباره طريق بناء الإرادة المتسامية ، والذي عبرت عنه تقاليد التصوف بفكرة الارتقاء من عالم الملك إلى عالم الجبروت . أي من عالم الجسد الفردي والاجتماعي إلى عالم الإرادة وجبروتها المعنوي . فهو الطريق الذي يذلل شرطية الرؤية وحسيتها في الأقوال (الأفكار) الأفعال (المواقف) لينقلها إلى ميدان البحث عن المعنى الخالص .

أبداع التصوف في مجرى تطوره منطقاً خاصاً في البحث عن المعنى الخالص . وهو شرط ضروري لكل بحث عن المعنى . ولكنه لم يؤسس لهذا المنطق بالعبارة والقواعد الذهنية (المجردة والثقافية) بل بمقامات الطريق باعتباره أسلوب بناء منطق الأنا المبدعة (اللاتقليدية) . فقد حاصر الأنا الباحثة منذ البداية بخوض غمار البحث عن حقيقتها فيها . وهو منطق استقاء التصوف من إدراك قيمة الترابط المعنوي بين تراث الثقافة وتراث الحق^{١٦} .

لا يعني بحث الأنا عن حقيقتها فيها سوى التجسيد الفردي لمبدأ وحدة الشريعة والطريقة . فهو أسلوب بناء الأنا الفردية وجبروتها الإرادي في مجرى إدراك الحقيقة ، والكل المتراكم في تجارب الأنا بعد تعريضه على مسنن الطريقة الحشن ، بوصفه محكاً للعام والخاص في الحق والحقيقة (الثقافية - التاريخية) . ووجد ذلك انعكاسه في بنية المقامات باعتبارها أسلوباً للثبات في التغير . فقد أجمع الصوفية على أن معنى المقام هو الإقامة . ومقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك . فقد اعتبر

الطوسي المقام هو مقام العبد بين يدي الله فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات . واعتبره القشيري ما تحقق به العبد بمنزلة من الآداب ومما يتوصل إليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف . وسمي المقام مقاما لثبوته واستقراره كما يقول السهروردي . وهي الفكرة التي بلورتها تقاليد التصوف بعبارة "المقامات مكاسب" . ولا يعني ذلك في جوهره سوى تربية الإرادة في كسب جبروتها الذاتي وأي كسب الإرادة في الثبات على التغير .

تعكس وحدة الثبات والتغير المميزة لماهية المقام وحقيقته في أبعادها العامة و الخاصة أسلوب بناء الأنا الصوفية وربط سلسلة كيائها الروحي . فالعام فيها هو الكمي - الظاهري (الشرائعي) ، والخاص هو النوعي - الباطني . أما وحدتهما فيما أسموه أحيانا بمقامات الدين وأحيانا أخرى بمقامات اليقين ، فهو التوليف النموذجي لربط تراث الثقافة بتراث الحق . لهذا حصرها بعضهم بسبع مقامات ، وآخر في تسع وثالث في اثني عشر ورابع في سبعة عشر وخامس بمائة مقام ، ويزيد البعض وينقص ، ولكنهم يحصرونها مع ذلك جميعا بين التوبة والمحبة أو التوبة والتوكل أو التوبة والرضا ، وباعتبارهما بداية ونهاية طريق السالكين .

ليست كمية المقامات سوى كمية الفعل اللامتناهي في ارتقاء الإرادة من عوالم ملكها إلى عوالم جبروتها . فعدد المقامات هو كعدد الأرقام في قدرتها على إبداع اللانهاية وكعدد النوطات الموسيقية في قدرتها على إبداع أنغام لامتناهية وكحروف الهجاء في قدرتها على إبداع تعابير لا تحصى . ومع ذلك فأنها تعكس في كلها الكل الصوفي المتراكم في تجارب بحثه عن المطلق والتحقيق فيه . فالبحث عن المطلق هو صلب التجربة الصوفية وأسلوب بناء الروح المبدع . فالإبداع يفترض في تعمير باطن الأنا وجود ميدان تجليها الإنساني ، ويشترط في الوقت نفسه مهمة بناء الذات الإنسانية بذاتها . بمعنى تخليصها من شرطية

الاعتقادات والتصورات ولمصالح بالتححرر من رق الاغيار . أي من كل ما هو غير حقيقته . لهذا تحولت التوبة إلى "المقام الأول من مقامات المنقطعين إلى الله" و"أول منزل من منازل السالكين" و"أول مقام من مقامات الطالبين" و"مبدأ طريق السالكين" و"أول أقدام المريدين" . أما الطريق فهو استمرارها اللامتناهي . من هنا تباين ترتيبهم للمقامات بسبب تباين تجاربهم فيما وراء المنزل الأول (أو مقام التوبة)^{١٧} . وهو تباين يعكس أولا وقبل كل شئ تنوع تجاربهم في طريق الحق .

إن تنوع الطريق في أفراده هو تنوع السلسلة الروحية للانا المبدعة أو سلسلة بناء الإرادة في المريدين . من هنا ترابط المقامات في العلم والعمل ، وذلك لضرورتها بالنسبة لإبداع الأنا المتوحدة . فالطوسي بتكلم عن تسلسل يقتضي فيه مقام التوبة الورع ، والورع الزهد ، والزهد الفقر ، والفقر الصبر ، والصبر التوكل ، والتوكل الرضا . وهو اقتضاء يفترضه مسار الصوفي في مقاماته ، وأو طريقته فيها .

ففي ترابط المقامات تتجلى الحركة التلقائية للانا في سمو فنائها في الحق . بحيث جعلهم ذلك يتكلمون عن شروط للانتقال في المقامات . فالقشيري يؤكد على أن الشرط في الانتقال من مقام لآخر هو استيفائه أحكام ذلك المقام . فمن لا قناعة له لا يصح له التوكل ، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم ، ومن لا توبة له لا تصح له الإنابة ، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد . وجعله ذلك يتوصل إلى استنتاج يقول "لا يصح لأحد منازل مقام إلا بشهود أقامه الله إياه بذلك المقام" . ولا يعني ذلك في الواقع سوى صوت التلقائية الرنان في سماع الحقيقة . إن ربط شرط الانتقال من مقام لآخر بضرورة الترقية إلى ما هو أعلى مما فيه يستند إلى الاستنتاج القائل بأن الانتقال إلى مقام أعلى يجعل السائر قادرا على النظر من مقامه الجديد إلى ما دونه فيحكم أمر مقامه . ذلك يعني أن رؤية الدرجة السابقة وإحكام تجاوزها يفترض الارتقاء إلى ما هو

أعلى منها . في حين حاول بعضهم التأسيس لما يمكن دعوته بديناميكية الانتقال في المقامات من خلال جدلية المقام - الحال ، وأو صيرورة المقام التالي في السابق .

فالسهروردي وعلى سبيل المثال وينطلق من أن السائر في مقامه يعطي حالا من مقامه الأعلى الذي سوف يرتقي إليه . لان الصوفي بالأحوال يرتقي إلى المقامات . انه لا يزال يترقى في المقامات بزوائد الأحوال وانطلاقا من انه لا فضيلة إلا وفيها حال ومقام . ففي الزهد حال ومقام وفي التوكل حال ومقام وفي الرضا حال ومقام وفي المحبة حال ومقام . فالمقام هو ثبات التغير في الإرادة . لهذا يظل مشوبا بكسب الإنسان وبوجود الطبع فيه . إذ لا مقام إلا بعد سابقة حال ، ولا تفرد للمقامات دون سابقة الأحوال . وعندما طبق ذلك على مقامات المريدين ، فانه انطلق من مقام التوبة باعتباره أول مقامات السالكين ومبتدأ منازلهم وأساس ارتقائهم . وحاول من خلالها الكشف عن احتوائها على المقامات جميعا . فالتوبة تحوي في ذاتها أحوال ما قبلها . لان الإنسان لا يزال يتتوب بطروق حال التوبة حتى يتوب ، وكما يقول السهروردي . أما هذه الطروق فتبدأ بالزجر أولا وتنتهي بتوبة الحق . والزجر في مقدمة التوبة على ثلاثة اوجه ، وأما بالعلم أو بالعقل أو بالإيمان . ولا يزال بالمريد ظهور هوى النفس وبقايا الطبع التي لا يمحوها إلا الآثار المترقية على حال التوبة والزجر . آنذاك تستقر التوبة وتصبح مقاما .

كون التوبة أول المقامات يجعلها قوام كل مقام ومفتاح كل حال . فهي بمثابة الأرض للبناء . فمن لا ارض له لا بناء له . ومن لا توبة له لا حال له ولا مقام . وفي استيفائها تحتاج التوبة إلى المحاسبة . ولا تستقيم التوبة إلا بالمحاسبة . فالمحاسبة حفظ الأنفاس وضبط الحواس ورعاية الأوقات وأيضار المهمات . كل ذلك يجعل المحاسبة والمراقبة

والرعاية من ضرورات مقام التوبة . وهي حصيلة تحدد فعالية المجاهدة وقدرتها على تعمير مقومات التوبة . فالمجاهدة تتحقق بتحقيق الرعاية والمراقبة . ولا تستقيم التوبة إلا بصدق المجاهدة . وصدق المجاهدة يؤدي إلى صحة التوبة ، ومن ثم صحة الإنابة الدائمة للحق . فالإنابة هي الرجوع منه إليه ، وكما يقول الصوفية . بمعنى بلوغ الدرجة التي يتعلم فيها الصوفي حقيقة توبته من خلال الحقيقة نفسها عبر التوجه للمطلق بمعايير المطلق . وهي العملية المميزة لكل إبداع حق ، لأنها تفترض في حركتها تلقائية الصيرورة بمعاييرها الخاصة . فقد ربط السهروردي معنى الإنابة بالرجوع منه إليه ، وإلا كان الرجوع إليه من غيره هو تضييع أحد طرفي الإنابة . فالمنيب ، وهو ما لم يكن له مرجع سواء فيرجع إليه من رجوعه ، ثم يرجع من رجوع رجوعه . أي عملية النفي الذاتي التي تؤدي بالسالك في طريق التوبة إلى أن يبقى "شبحاً لا وصف له قائماً بين يدي الحق مستغرقاً في عين الجمع" بخالفة عيوب النفس وعيوب الأفعال^{١٨} .

لم يقصد السهروردي بذلك سوى تتبع الحركة الداخلية للتوبة في نفي مكوناتها ومن ثم ارتقاءها في سلم المجاهدة . فبقدر ما تساهم المكونات المتراكمة للتوبة في تحقيقها ، فإنها تؤدي أيضاً إلى تحقيق قيم المجاهدة فيها بحيث يؤدي إلى صيرورة وتراكم الأحوال الأولى للمقامات اللاحقة . فإذا كانت التوبة لا تستقيم إلا بصدق المجاهدة ، فإن الصدق في المجاهدة مرتبط بوجود الصبر . ذلك يعني أن وجود حقيقة الصبر مثل وجود كينونة المراقبة في التوبة . وذلك لأن حقيقة الصبر تظهر من طمأنينة النفس ، وطمأنينتها من تزكيتها ، وتزكيتها بالتوبة .

وهي الدورة التي تبدع على مثالها حركة الأحوال في تصير مقاماتها الأرقى . فإذا كانت النفس تصفو بالمحاسبة والمراقبة وتنطفئ نيرانها المتأججة بمتابعة الهوى ، فإنها تبلغ بطمأنينتها حال الرضا

ومقامه . عندها يكون الرضا متضمنا في التوبة أو أحد ثمارها . وبهذا تكون التوبة جامعة في ذاتها حال الصبر ومقام الصبر وحال الرضا ومقام الرضا . ونفس الشيء يمكن قوله عن تضمنها أحوال ومقامات الخوف والرجاء . فهما مقامان كائنان في صلب التوبة . إذ لولا الخوف ما تاب (الإنسان) ولولا الرجاء ما خاف . وإذا صحت التوبة حركتها وتزكت النفس والمجلى مرآة القلب في مجرى بلوغ المقامات الآتية الذكر ، فأنها تؤدي إلى الزهد في كل ما هو موجود . والزهد يرقيه صوب ترك الأشياء اختيارا . بمعنى تحقيق توكله باعتباره أعلى المقامات . وذلك لأن بلوغ مقام ترك التدبير والاختيار في حقيقته هو امتلاك الاختيار . فيكون اختياره من اختيار الحق لزوال الهوى ووفور العلم وانقطاع مادة الجهل عن الباطن .

إن صيرورة أحوال المقامات و ثباتها في الزجر ثم تيقظ النفس ثم المحاسبة ثم المراقبة ثم الرعاية ثم الإنابة ثم المجاهدة ثم الصبر ثم الرضا ثم الخوف والرجاء ثم الزهد فالتوكل هي سلسلة بناء المقام الروحي أو ما أسميته بالثبات في التغير . أي الذروة التي تعيد استظهار باطنه المتراكم وأو ما دعاه السهروردي بامتلاك الاختيار (الحق) . آنذاك تقود الدورة إلى بدايتها من خلال فعل سلسلة الروح الأخلاقي المتراكم عند الصوفي في تحقيق توكله لرضاه ، ورضاه لصبره ، وصبره لحبس نفسه وصدق مجاهدته ، وهذه بدورها لخوفه ورجائه وهلم جرا . أي كل ما يؤدي في نهاية المطاف إلى بلوغ حال تساوي الاختيار وترك الاختيار ، والفناء في الحق والبقاء في الحق ، أي الفعل بمعايير المطلق الأخلاقي . آنذاك يكون قد قطع الشوط الضروري الأول في تحوله من وجود كان "بالأنا" إلى وجود يصير بالحق . مما يؤدي إلى بناء الإرادة المستقيمة ، بحيث يتحول الاعوجاج إلى استقامة داخلية كالقوس في القوس واللهب في النار ، والذبذبة في النعم ، بمعنى استقامة ظاهره وباطنه في خلق الأنا المتحدة .

يتوقف خلق الأنا المتوحدة على أسلوب تذليل مكوناتها الوجودية والمادية في عالم الملك ،وعلى أسلوب امتلاك جبروتها الإرادي ،والذي دعتة تقاليد التصوف بدرجات المبتدئين والخواص في المقامات . فهو الأسلوب الذي يخلق الأنا المبدعة من خلال تذليل إرادتها في مقامات الخواص ،وباعتبارها آلية الصيرورة المتغيرة للذات المبدعة . وليست هذه الصيرورة في الواقع سوى النفي الدائم لمكوناتها .لهذا كان بإمكان أحدهم القول "أن النعيم لا يدرك إلا بترك النعيم" ،وأن يجيب الجنيد على سؤال :

- متى يصير داء النفس دواءه ؟

-إذا خالفت النفس هواها!

وأن يقول آخر "الشكر على الشكر أتم من الشكر وذلك بان ترى شكرك بتوفيقه ويكون ذلك التوفيق من اجل النعم عليك فتشكره على الشكر ثم تشكره على شكر الشكر إلى ما لا يتناهى" .

اتخذ النفي أشكاله المتعددة و توحد في تلقائية التأسيس "النظري" لهذه الصيرورة . وتعكس هذه الأشكال والنماذج في كلها رؤية التصوف في تجارب شيوخه . فبلوغ النعيم بترك النعيم ،ودواء النفس فيها منها بها ،وحقيقة الشكر في لاتناهي . وينطبق هذا على مقامات التصوف جميعا بالنسبة لتربية الإرادة . بمعنى صيرورة التلقائية الملازمة لإبداع أنا الحق وأو الذات المبدعة .

فقد وضع الطوسي التلقائية الملازمة لصيرورة الأنا المبدعة ابتداء بالتوبة انتهاء بالرضا في سلسلة ما اسماء بمقامات العبد بين يدي الله . ووضع في جميع المقامات ثلاثية الابتداء والوسط والانتهاء ، وأي الدورة الروحية التي تنتج في "نهايتها" اكتمال الذات الصوفية في جهادها اللاحق من اجل المطلق . حيث وجد في المقامات سلسلة مترابطة في

اقتضاء كل منها الآخر . فبداية التوبة (أو توبة المريدین) بوصفها "أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله "تعني الرجوع عن كل شيء ذمه العلم إلى ما مدحه العلم ،ومثالها ما قاله التستري "التوبة أن لا تنسى ذنبك" . أما توبة الوسط (الخواص) فمثالها ما قاله الجنيد " نسيان ذنبك" ،وجمعهما ذو النون المصري في مقارنته القائلة "توبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة" . أما نموذجها الأرقى ففي قول رويم "التوبة هي التوبة من التوبة" . أما بداية الورع ،وباعتباره المقام الثاني فهو التورع من الشبهات التي اشتبهت عليه ،وفي حين وسطه (للخواص) هو ما قاله أبو سعيد الخراز "الورع أن تتبرأ من مظالم الخلق من مثاقيل الذر حتى لا يكون لأحدهم قبلك مظلمة ولا دعوى ولا طلبه" . وبداية الزهد ،وباعتباره أيضا أساس الأحوال وأول قدم القاصدين إلى الله هو إخلاء الأيدي من الأملاك والقلوب من الطمع ،وكما يقول الجنيد . في حين أن وسطه (للخواص) كما يقول رويم هو "ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا" . وبداية مقام الفقر هو أن لا يملك شيئا ولا يطلب بظاھرہ ولا بباطنه من أحد شيئا ولا ينتظر من أحد شيئا وأن أعطي شيئا لم يأخذ ،وهو ما قاله الخواص عن علامة الفقر الصادق بعبارة "ترك الشكوى وإخفاء اثر البلوى" . أما وسطه (للخواص) فقول الجريري "الفقر هو أن لا يطلب المعدوم حتى يفقد الموجود" . وبداية مقام الصبر هو الصبر بالله ،ووسطه (للخواص) ما قاله ابن سالم "الصبر هو الصبر في الله ولله ،ولا يجزع ولا يتمكن منه الجزع" . وبداية مقام التوكل كما يقول ذو النون "هو ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة" ؛ في حين أن وسطه (للخواص) ما قاله التستري "التوكل وجه ليس له قفا ، ولا يصح إلا لأهل المقابر" . وبداية مقام الرضا هو العمل في إسقاط الجزع حتى يكون قلبه مستويا لله فيما يجري عليه من حكم المكاره والشدائد والراحة والمنع والعطاء والسلب ،ووسطه (للخواص) هو

الذهاب في رؤية رضاه عن الله برؤية رضا الله عنه . فلا يثبت لنفسه قدم في الرضا ، وأن استوى عنده الشدة والرضا والمنع والعطاء .

في حين وضع أبو طالب المكّي الثلقائية الملازمة لصيرورة الأنا المبدعة ابتداء بمقام التوبة وانتهاء بالمحبة في سلسلة ما اسماء بمقامات قوت القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب . فبداية مقام التوبة رجوع النفس عن هواها ، وبينما توبة الخواص مجردة لا تتعلق بشيء ولا يتعلق شيء بها ، أو الاستقامة على الطاعة من غير روغان ولا معصية . وهو مقام يبتدأ بالندم على ما فات من الجنائيات مروراً بالاستقامة والانشغال بالنفس وما فيها من اعوجاج وفساد ، وانتهاء بالندم والحزن الدائم . وهي العملية التي ربطها بخصال عشرة وهي أن لا يعصي الله ولا يصير إلى معصية ، والتوبة إلى الله ، والندم على ما فرط منه ، وعقد الاستقامة على الطاعة ، وخوف العقوبة ، ورجاء المغفرة ، والاعتراف بالذنوب ، واليقين بأن الله قدر ذلك عليه وأنه عدل منه ، والمتابعة بالعمل الصالح . وهي الخصلة التي وضعها فيما اسماء بمستوى التوبة في طريق المريدين وحال الخائفين ووجهتهم فيها مشاهدة التوقف والتحديد .

وبداية المقام الثاني (الصبر) هو حبس النفس عن السعي في هواها ، ووسطه (للخواص) حبسها في مجاهدتها لمرضاة مولاه . وبداية مقام الشكر أن تشكر على مزيد ووسطه (للخواص) أن يكثر شكره على القليل من العطاء ويتكرر منه الشكر والثناء على الشيء الواحد من النعم . وأول مقام الرجاء ، باعتباره الجناح المقابل لمقام (وجناح) الخوف ، هو الإيمان بالنزحمة ، ووسطه (للخواص) الارتقاء من المخوفات (مثل الذنوب والعيوب والأسباب) إلى الرجاء بتحقيق الوعد وغفران الذنب . وبداية مقام الخوف هو خوف المؤمنين بظاهر القلب عن باطن العلم بالعلم بالعقد ، ووسطه (للخواص) بباطن القلب عن باطن العلم

بالوجد . ولا طريق افضل لذلك ، وكما يقول المكي ومن سرى خوفه إلى النفس قاطعا شغل الهوى واخمد نار الشهوات فسقطت له أثقال المجاهدة وخَفَّت عنده مؤنة المكابدة ووجدت معه علامة الطاعة لفقد حلاوة المعصية ، واجتمع الهم بالحق عند زوال التشتت بالهوى والخلق وسكنت النفس بالطمأنينة لمعاينة القلب للشهادة وظهر نعيم الزهد والرضا لباطن الصدق والإخلاص . أي كل ما يؤدي إلى سكون الخوف في القلب في مستويات التقوى (عند المتقين والصالحين والعاملين) والحذر (عند الزاهدين والورعين والخاشعين) والخشية (عند العالمين والعابدين والمحسنين) والوجل (عند الذاكرين والمجتبين والعارفين) . وبداية مقام الزهد هو إخراج الموجود من القلب ثم إخراج ما خرج من القلب من اليد . أما وسطه (للخواص) فهو نسيان الزهد في الزهد . إذ الزهد في جوهره هو الجهاد الأكبر (جهاد النفس) وهو اختيار الفقر والرضا بالفقد . أي ألا يفرح صاحبه بعاجل موجود من حظ النفس ولا يحزن على مفقود من ذلك . وأول مقام التوكل الدخول في الأسباب واستعمال العلم والتوكل على الله ، ووسطه (للخواص) هو ترك الأسباب والتحقق في اليقين . وترك الأسباب يعني إدراكها بعيون التوحيد . لهذا اعتبر إنكار الكسب ضعفا في السنة ، وإنكار القعود عن التكسب ضعفا في التوحيد ، وأنه لا يضر الادخار مع صحة التوكل . وأخيرا أن الزهد من شرط خصوص التوكل وليس التوكل من شرط عموم الزهد . فكل متوكل في مقام زاهد لا محالة وليس كل زاهد في مقام متوكلا . وبداية مقام الرضا اعتقاد حسن التدبير وكمال التقدير ، ووسطه (للخواص) سكون العقل والاستسلام بوجود حلاوة التدبير وغياب سؤال لم وكيف . وبداية مقام المحبة في زيادة المعرفة والمشاهدة ووسطه بالتحقق بأخلاق الله .

أما الغزالي فقد وضع التلقائية الملازمة لصيرورة الأنا المبدعة ابتداء بالتوبة وانتهاء بالمحبة في سلسلة المنجيات من مقامات إحياء علوم

الدين . فالمقام الأول وهو مقام التوبة أو مبدأ طريق السالكين والرجوع إلى الحق وضرورتها فيها ، لأنها كالنار للخبث ، وفاعليتها وقيمتها في وضعها أقدام السائرين على صراط الاستقامة الظاهرة والباطنة للإرادة . إذ ليست التوبة سوى رجوع النفس إلى فطرتها . ومن ثم فهي بداية الحق وحكمه الأزلي أيضاً ! وأول ما فيها التوبة من الغفلة باعتبارها توبة العوام وهو الأصل ، ووفرعها (أو خصوص للخواص) استكمالها في طريق الحق ، وهو مراقبة السالك نفسه في كل نفس من أنفاسه . لقد حول الغزالي التوبة إلى فعل واجب شامل للجميع . إنها لم تعد مجرد ترك السيئات (المستقبلة) فحسب ، بل وتدارك لما مضى منها . والغفل فيها كالغافل في تنقية المرأة من اخبات الصدا وصقلها الدائم لأجل إرجاعها إلى حالتها الأولى . وهو فعل قيده الغزالي أولاً بإزالة الكبائر (السيئات الكبيرة) والتي حصرها بأربعة في القلب (وهي الشرك بالله والإصرار على المعاصي والقنوط من رحمته والأيمان من مكروه) ، وأربعة في اللسان (وهي شهادة الزور وقذف المحصن واليمين الغموس والسحر) ، وثلاث في الباطن (وهي شرب الخمر والسكر من كل شراب و أكل مال اليتيم ظلماً وأكل الربا وهو يعلم) ، واثنتان في الفرج (الزنا واللواط) ، واثنتان في اليدين (القتل والسرقه) ، وواحدة في الرجلين (الفرار أو الهروب من الزحف أو القتال الواحد من اثنين والعشرة من العشرين) ، وواحدة في جميع الجسد (عقوق الوالدين) . أما استمرارها فتقوم أيضاً في تجنب الصغائر في كل من الروح (الباطن) والجسد (الظاهر) . وبداية مقام الصبر قتال شهوات النفس بثبات باعث الدين (الأخلاق) في مقابلة باعث الشهوة ، ووسطه (للخواص) هو الصبر على كل حركة مذمومة وحركة الباطن أولى بالصبر من ذلك ، وهذا صبر دائم لا يقطعه إلا الموت . وبداية مقام الشكر ، والشكر بالقلب واللسان والجوارح ، وبالقلب

وذلك بقصد الخير وإضماره لكافة الخلق، وبالجوارح وذلك بطاعة الله وعدم معصيته، وبالعينين بستر عيوب المؤمنين، وبالأذنين بستر العيوب المسموعة، ووسطه (للخواص) الفرح بالمنعم لا بالنعمة والأنعام. وبداية مقام الرجاء إزالة الغرور والتمني. فالرجاء يصدق على انتظار محبوب تمهدت جميع أسبابه الداخلة تحت اختيار المرء ولم يتبق إلا ما ليس يدخل تحت الاختيار، ووسطه (للخواص) الطاعة في تطهير القلب. وبداية مقام الخوف كف الجوارح عن المعاصي وتقييدها بالطاعات، ووسطه (للخواص) انشغال ظاهره وباطنه بما هو خائف منه لا متسع لغيره. وبداية مقام الفقر إدراك أن كل موجود سوى الله فقير، ووسطه (للخواص) معرفة احتياجه إلى الله في جميع أموره. وبداية مقام الزهد الزهد في الدنيا وذلك بأن يعرف أن الدنيا كالثلج الموضوع في الشمس لا يزال في الذوبان إلى الانقراض. ففي مستوى "الزهد في نفسه" أن يزهد في الدنيا، وفي مستوى "الزهد بالإضافة إلى المرغوب به" أن يكون المرغوب فيه النجاة من النار ومن سائر الآلام وهو زهد الخائفين كأنهم رضوا بالعدم لو اعدموا، وفي مستوى "الزهد بالإضافة إلى المرغوب عنه" الزهد فيما هو وسيلة بلوغ الجاه من سلطة ومال وما شابه ذلك. ووسطه (للخواص) إخراج الدنيا وما فيها من حب قلبه والدخول في الطاعات. ففي مستوى "الزهد في نفسه" ترك الدنيا طوعا، وفي مستوى "الزهد بالإضافة إلى المرغوب فيه" الزهد رغبة في ثواب الله، وفي مستوى "الزهد بالإضافة إلى المرغوب عنه" الزهد في كل صفة للنفس فيها متعة. وبداية مقام التوكل الثقة بكفالة الله الثابتة، ووسطه (للخواص) الفناء في التوكل من التوكل. وبداية مقام المحبة قطع العلائق وإخراج حب غير الله من القلب، ووسطه (للخواص) الحب لله في الله. إن هذه النماذج المتنوعة عن تأسيس التلقائية الملازمة لصيرورة

الأنا المبدعة في مقامات الطريق تعكس أولاً وقبل كل شيء تباين (أو خصوصية) النظم الصوفية في إدراكها تصير الخواص أو تصير الذات المبدعة . بمعنى تنوعها في تجارب شيوخها^{١٩} . لهذا كان بإمكان الطوسي أن يشير إلى لمع في التصوف ، وأن يؤسس المكي لقوت القلوب في كيفية وصولها إلى المحبوب ، وأن يذوب الغزالي حصيلة التجارب العلمية (النظرية) والعملية للثقافة الإسلامية في الروح الصوفي (المبدع) ويبدع تألفه الخاص في كيفية إحياء الأمة في دينها ودنياها وروحها وجسدها ، وأن يبتقوا جميعاً في التيار العام للطريق باعتباره أسلوباً لصيرورة الذات المبدعة . وذلك لأنهم مثلوا بصيغ مختلفة آلية إبداع الذات من خلال النفي الدائم لمكوناته .

إن نفي مكونات الأنا المتصوفة يعني تكامل الأنا في صيرورة ذاتها المبدعة ببلوغ درجة الخواص . وهي درجة تحوي في ذاتها على تذليل الإرادة لتحررها من قيود الطريق بمساعدة القيود نفسها ومن خلالها . أي تحرر الأنا من قيود ارتقائها بامتلاك ذاتها الجديدة (المبدعة لآفاقها) . فعندما وضع المكي سلسلة المقامات بمعايير قوت القلوب فإنه سعى لإنارتها من الداخل بمعايير التصوف الخالص . فقد وضع لسلوك المريد ، شأن المتصوفة ، قيوداً للتربية من أجل امتلاك ناصية المقام . فإذا كانت التوبة لا تصحح مع بقاء الشهوة ، فإنه قيدها بخصال عشرة تتوافق مع مراحلها الأربع إلا وهي : الندم - الاستقامة - انشغال الهم - الندم . أي بلوغ الندم (العام) ذروته في الندم (الخاص) وحصول حقيقة التوبة باعتبارها تجرداً من العلائق واستقامة على الطاعة . في حين حصر ماهية الصبر بمجاهدة النفس وحبسها عن هواها ومجاهدتها فيما ترضاه . ولا يعني حبس النفس ومجاهدتها سوى كسر قيودها بها فيها ، والتي تؤدي إلى بلوغ حقيقة مقام الصبر باعتباره مجاهدة النفس لمرضاة مولاه . وينطبق هذا على ما في الخوف والرجاء باعتبارها جناحي

الطيران في الطريق ،وانطلاقا من أن من لا يعرف الخوف لا يعرف
الرجاء . وجعل من هذا التقييد المتبادل أسلوبا في مقامات الطريق لصنع
الإرادة . فقد حصر الخوف بقطع الهوى وإخماد الشهوات والانشغال ثم
المجاهدة . لكي يؤدي إلى حلاوة الطاعة وسكون النفس ، وإلى الخوف
بباطن القلب عن باطن العلم بالوجد ، كما يقول المكي . بينما قيّد
التوكل بشروط الستة والتوحيد ، بوصفها قوانين التجربة التاريخية
والمعقائدية للإسلام . وجعل من نفيها شرط وجودها . فالعام في التوكل
هو الدخول في الأسباب واستعمال العلم والتوكل على الله ، وبينما الخاص
فيه هو ترك الأسباب والتوكل على الله والتحقيق في اليقين . وهي رؤية
تستند إلى ما اسماء المكي بحقيقة المنع بوصفه عطاء ورؤية الحقيقة وراء
المتضادات . فحقيقة المنع ، كما يقول المكي "إنما يكون لمن لك عنده شيء
فيمنعك أو تستحق عليه شيئا فلم يعطك . فأما من لا يستحق عليه شيئا
ولا لك معه شيء فالمبدع الأول قبل كل شيء والمظهر لكل شيء والمالك لما
أظهر والمختار لما خلق ، وليس لأحد من خلقه اختيار ولا في حكمه
اشتراك ، وله الخلق والأمر ولا يشرك في حكمه أحدا . والله لم يكن شيئا
مذكورا . فكل شيئا اختار فهو عطاء منه على تفاوت مقادير وضروب
أحكام وتصاريف تدبير ، حلو ومر ، ولطف وشدة ، وورضاء وموافقة
للنفس ومخالفة لما يهوى ومما لطبعها لا يوافق . فالصبر على الأحكام
مقام المؤمنين والرضا بها مقام الموقنين " . وقيّد مقام المحبة باعتباره أعلى
المقامات بما اسماء بالمخاوف السبعة بوصفها قيود السالك في تجنب ما
يشنيه عن حقيقة المحبة أو التحقيق بأخلاق الله (المطلق) .

وعندما وضع الغزالي سلسلة المقامات بمعايير المنجيات لإحياء الأمة
في دينها ودنياها ، فإنه سعى لتعليمها بمعايير المعاملة والمكاشفة . حيث
وضع المقامات في ثلاثية العلم والحال والعمل لا في طبقات المبتدئين
(العوام) والوسط (الخواص) وخاصة الخواص . وأسس فيها ومن خلالها

للمستويات المعقولة والمقبولة للمقامات في شروطها (أو قيودها) المستجيبة لتقاليد لشرع والعقل والحدس الأخلاقي . انه أسس لآلية النفي الدائم وصيرورة الذات المبدعة في سلسلة العلم والحال والعمل . فهو يتكلم عن علم في التوبة هو معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها حجابا بين الإنسان وبين كل محبوب ، وأن هذه المعرفة تؤدي إلى حال الندم باعتباره مطلع الخيرات ، مما يولد قصد الترك في الحال والاستقبال والتلافي للماضي . وهي ثلاثية تؤدي إلى التوبة من الغفلة باعتبارها رجوعا إلى الحق . مما جعله يتكلم عن ضرورتها كفرض عين . وتصبح التوبة بهذا المعنى الخلاصة العقلية - العملية لأدراك حقيقة الروح (الإنساني) . فبالتوبة يتخلص المرء من الكبائر (في الروح والجسد) لكي يسلك حقيقتها في مراقبة النفس . وفي مقام الصبر تتوحد ثلاثية العلم والحال والعمل على تذليل قيود الارتقاء في الصبر . إذ لا صبر دون باعث المعرفة عن أن الشهوات مانعة للطريق (الحق) ، كما يقول الغزالي . وإن هذه المعرفة تورث الصبر بقهر الشهوات ، وتقيد البدن بالصبر عليها ، والنفس بالتحلي بالعفة والشجاعة والحلم وسعة الصدر وكتمان السر والقناعة . أي بلوغ حقيقة الصبر بوصفه صبرا عن كل حركة مذمومة في الظاهر والباطن . وقيد مقام الشكر في ثلاثية العلم والحال والعمل استنادا إلى أن العلم هو معرفة النعمة من المنعم ، والحال هو الفرح الحاصل بإنعامه ، والعمل هو القيام بما هو مقصود بالمنعم ومحبوه . حيث يؤدي كل ذلك إلى إدراك عين النعمة وذات المنعم وصفة الإنعام باعتبارها حكمة . وينطبق هذا على تقييده الرجاء بانتظار محبوب حصلت أكثر أسبابه (بلا غرور ولا تمنى) و من ثم بلوغ حقيقته باعتباره طاعة تامة في تطهير القلب . ووضع قيود الخوف في ثلاثية العلم بالسبب المفضي إلى المكروه ، والباعث لحال إحراق القلب ، وعند ذلك يفضي إلى إثارة العمل في البدن والجوارح والصفات . بحيث يؤدي

بأجمعه إلى كف الجوارح عن المعاصي وتقييدها بالطاعات . وقيدَ مقام الفقر بمعرفة النفس بالفقر إلى الله ، وبآدابه الظاهرة والباطنة في العمل والفعل . ففي الباطن ، وأدبه إلا يكون كارها للفقر وأن يكون فرحا به ومتوكلا . وفي الظاهر ، وفأدبه إظهار التجمل وإخفاء الشكوى والفقر . وفي الأعمال أن لا يتواضع لغني لأجل غناه ولا يخالطه لغناه ، وفي الأفعال ألا يغتر بسبب الفقر عن عبادة ولا يمنع بذل القليل مما يفضل عنده . أي كل ما يوصله إلى حقيقة الفقر . وآدابه معرفة احتياجه إلى الله في كل الأمور . وقيدَ الزهد بمعرفة كون المتروك حقيرا بالإضافة إلى المأخوذ ، وأن ما عند الله أبقي وأكثر خيرا بحيث يورث عنده حال انصراف الرغبة عن الأشياء إلى ما هو خير منها ، ويدفعه للعمل بما يخرج حب الدنيا من القلب والاستقامة بالنفس وكمالها حقيقة الزهد . وقيدَ التوكل أيضا بمعرفة حقيقة التوحيد مما يورث آثاره في حال الطمأنينة والثقة أو الاكتفاء بالأسباب الخفية عن الأسباب الظاهرة . ومن ثم بلوغ حقيقته في أن يفني توكله في توكله . وقيدَ المحبة بمعرفة مقوماتها في الوجود ، أو ما اسماء بأقسامها الأربعة (الحب لذاته كحب الإنسان لنفسه ، والحب للتوصل به إلى مقصود كحب الوسيلة في بلوغ الغاية ، والحب لا لذاته بل لغيره كمن يحب أستاذه وشيخه لتحصيل العلم ، والحب لله وفي الله وهو أعلاها) . وبلوغ حقيقة المحبة يؤدي إلى حب كل وجود باعتباره نعمة وحكمة . بحيث تتحول حقيقة المحبة إلى غاية المقامات ونهايتها .

ذلك يعني أن تكامل الأنا في الطريق هو كمالها في قيود المقامات ، كما لو أنها شرنقة الإرادة الساعية لبناء ذاتها بذاتها . إذ يفترض تكامل الأنا بناء ذاتها في قيود المقامات يفترض صيرورتها في النفي الدائم . بمعنى نفيها المقام عبر بلوغه في الذات . فالثبات في مقام التوبة

بلوغ التوبة في التوبة ، والثبات في مقام الزهد يفترض بلوغ الزهد في الزهد ، والثبات في مقام الصبر يفترض بلوغ الصبر في الصبر وهكذا دواليك بالنسبة للمقامات الأخرى . بمعنى الثبات في التغير ، والذي يؤدي إلى الفناء في المقام والبقاء في حقائقه المتعالية .

وهي العملية التي تؤدي في نهاية المطاف إلى صيرورة الروح المبدع باعتباره نفيا شاملا للانا في الذات ، ونفيا للذات في تجارب الفناء في الحق . لهذا تكلموا عن درجة خواص الخواص في المقامات . فتوبتهم في التوبة ما قاله أبو الحسين النوري "أن تتوب من كل شيء سوى الله" وما قاله ذو النون المصري "ذنوب المقربين حسنات الأبرار" و"رياء العارفين إخلاص المريدين" . وفي مقام الورع ما قاله الشبلي "أن تتورع أن لا يتشتت قلبك عن الله" . وفي مقام الزهد ما قاله الشبلي "الزهد غفلة . لان الدنيا لاشيء . والزهد في لاشيء غفلة" ! وفي مقام الفقر ما قاله رويم "الفقر هو عدم كل موجود ويكون دخوله في الأشياء لغيره لا له" . وفي مقام الصبر ما قاله ابن سالم "الصبر في الله ولله وبالله . بحيث إذا وقعت على الصوفي جميع البلايا لا يعجز ولا يتغير من جهة الوجوب والحقيقة لا من جهة الرسم والخلقة" . وهو الشيء الذي كان ينشده الشبلي :

عبرات خططن في الخدّ سطرا
قد قراها من ليس يحسن يقرأ
أن صوت المحب من ألم الشوق
وخوف الفراق يورث ضرا
صابر الصبر فاستغاث به الصبر
فصاح المحب بالصبر : صبرا!

وفي مقام التوكل ما قاله الشبلي "التوكل أن تكون لله كما لم تكن و يكون لك كما لم تزل". وفي مقام الرضا "مجاورة رؤية رضا الله ورضاه عن الله لما سبق له في الأزل".

في حين اعتبر المكي توبة الخواص ،لتوبة لا نهاية لها ولا غاية . لان لكل مقام توبة ولكل حال من مقام توبة ،ولكل مشاهدة ومكاشفة توبة ،واعتبر الصبر الصبر على الله بالمجالسة له والإصغاء إليه وعكوف الهم عليه و قوة الوجد به إما حياء منه أو حبا له أو تسليما أو تفويضا إليه . وهو السكون تحت جريان الأقدار وشهودها من الإنعام ومن حسن تدبير الأقسام في شهود المسألة له والحكمة فيها والتصد بالابتلاء بها . واعتبر مقام الشكر أن يشكر في القبض والمنع كما يشكر في العطاء والبسط ثم يشهد الشاكر بقلبه ويعلم أن وصفه وصف العبودية وحكمه حكم العبيد محكوم عليه بأحكام الربوبية . وفي مقام الخوف مشاهدة ما آمن به من الصفات المخوفة بحيث يكون قلبه معلقا بخوف الخاتمة لا يسكن إلى علم ولا عمل ،ولا يقطع على النجاة بشيء من العلوم وأن علمت ،ولا لسبب من أعماله وأن جلت ،ولعدم علمه تحقيق الخواتم . واعتبر مقام الزهد نسيان زهده في زهده . وفي مقام التوكل الخروج من الأسباب على الحقيقة بوجود اليقين ،والدخول في الأسباب للتعرف على الغير . ومقام الرضا أن يكون جسرا على جهنم يعبر عليه العابرون إلى الجنة . ومقام المحبة بلوغ "كن" في الرؤية والفعل . بمعنى رؤية الكل والفعل بمعايير الحكمة المتحققة بأخلاق المطلق .

أما الغزالي فقد وجد خلاصة توبة خواص الخواص في "رؤية رب الأرباب ومسبب الأسباب" . وفي مقام الصبر "قطع العلائق كلها" بتحويل الهموم إلى هم واحد والسير في باطن الملك والمملوكات من أجل تنقية القلب بالصبر . وفي مقام الشكر بلوغ النظر "بعين التوحيد المحض" والحكمة في الموجودات . وفي مقام الرجاء رؤية مطلق الرحمة

الإلهية . وفي مقام الخوف مخافة الفراق والحجاب ورؤية القضاء الأزلي . وفي مقام الفقر رؤية الغني المطلق . وفي مقام الزهد أن يصل في مستوى "الزهد في نفسه" درجة الزهد في الدنيا لأنها لاشيء ، وفي مستوى "الزهد بالإضافة إلى المرغوب فيه" درجة استغراق الهم بالله ، وفي مستوى "الزهد بالإضافة إلى المرغوب عنه" درجة الزهد في كل ما سوى الله . وفي مقام التوكل بلوغ اليقين المطلق بالكمال والحكمة الإلهية في الوجود . وفي مقام المحبة بلوغ درجة إخراج كل حب سواه (الله) والاستشهاد به في القول والفعل وذلك بالاستهتار بالحق على الخلق .

تقوم الحسيلة العامة لصيرورة خواص الخواص في المقامات في سيادة المطلق الإسلامي من خلال ربوبية الحق والقلب الصافي واستواء الإرادة في الرؤية والفعل . ففي التوبة أن يتوب من كل شئ سوى الله توبة لانهاية لها . وفي الورع أن لا يبقى في قلبه شئ غير الله . وفي الزهد أن ينسى الزهد في الزهد باستغراق الهم بالله والزهد في كل ما سواه . وفي الفقر أن يرى عدم كل ما سوى الله . وفي الصبر أن يصبر في الله ولله وبالله . وفي الشكر أن يرى وصف العبودية في نفسه لربوبية الله بالنظر بعين التوحيد المحض للحكم في الموجودات . وفي الخوف مخافة الحجاب والفراق عن الله . وفي التوكل الخروج من الأسباب بالتعلق بالله واليقين بكمال حكمه في الوجود . وفي المحبة رؤية الكل منه وبه والعمل بمعايير الحكمة الحية للتخلق بأخلاقه ، وذلك بإخراج حب كل ما سواه والاستشهاد به على الخلق . ذلك يعني أن بلوغ الإرادة استواءها الكامل بالحق من خلال الاستشهاد به على كل موجود هو الاضمحلال التام للانا وتصيرها الجديد في الروح المبدع باعتباره كينونة أنا الحق .

إن تصير الأنا بالحق ، وما كان بالانا يصير بالحق هو تجربة الفناء في الحق التي يبدأها المرید بالدخول في الطريق وينتهي منها بالخروج منه . أنها تجربة المرور في المقامات وبناء مكونات الروح المبدع في

الأفعال والأخلاق والأحوال . أي إفناء شهواته والبقاء بنيتة وإخلاصه ,
والفناء عن رغباته بالبقاء في صدق أنابته , والفناء عن أخلاقه الرذيلة
بالبقاء في فضائلها , والفناء عن الحداث والبقاء بصفات الحق , والفناء
عن الخلق والبقاء بالحق . وهي الذروة التي تؤدي إلى سيطرة ما دعاه
المتصوفة بسلطان الحقيقة . وليست هذه بدورها سوى البوابة المفتحة
على آفاق الارتقاء اللامتناهي لتجربة الفناء في الحق وتهذيب الروح
المبدع في إبداعه , التي أدت بابي الحسين النوري إلى الموت , وبعد أن
حضر مجلسا وسمع فيه كلمات :

ممازلت انزل من وداك منزلا

تتَحَيَّرُ الْأَبْيَابُ عِنْدَ نَزْوِهِ

فقام وتواجد وهام فوق في أجمة قصب قد قطع وبقيت أصوله مثل السيوف وفصار يعدو فيها ويعيد البيت إلى الغداة والدم يخرج من رجليه حتى ورمت قدماء وساقه وعاش بعد ذلك أياما ومات . وليست تجربة موت النوري في الفناء سوى إحدى الصور "الغالية" لتجلي سلطان الحقيقة وفاعليتها في الروح المبدع .

يبدع الروح المبدع في مواقفه وسلوكه وسماعه وتذوقه اندماجا تاما بالحق، وأو استهلاكا في وجود الحق كما دعاه الصوفية . فالفناء في الحق هو تجربة فناء النفس عن صفاتها وبقائها بصفات الحق ، والفناء عن صفات الحق بشهوده الحق ، وأخيرا الفناء عن شهود فئانه باستهلاكه في وجود الحق ، وبحيث يفنى بالكلية عن نفسه وأحواله فلا يبقى له التقات إليها . أنذاك يسمع الله وبالله وفي الله ومن الله! أي الاستغراق بالمطلق باعتباره الحصلة الضرورية لتجربة الفناء في الحق .

إن "اكتمال" تجربة الفناء في الحق هو "اكتمال" الروح المبدع في بناء ذاته المستقل، والذي يعادل عمليا انتقال جبروت الإرادة إلى

ملكوتها ,أو انتقال الإرادة المتصوفة المبدعة لذاتها في مجرى تحقيق الثبات في التغير إلى تحقيق مبدأ التغير في الثبات . وليس هذا سوى الانتقال من عالم الجبروت (الإرادي) إلى عالم الملكوت (الحق) والفعل بمعاييره . وهو انتقال تتحكم به عناصر الفناء الدائم والبقاء في "بدائله" باعتباره الميدان اللامحدود لاستظهار حقائق الروح المبدع وتجليه المتنوع في تجارب البقاء في الحقيقة .

* * *

الفصل الثالث:

استظهار الروح المبدع - تجربة البقاء في الحقيقة

"الحقيقة واحدة و اجمل ما فيها تنوعها"

إن "اكتمال" تجربة الفناء في الحق يعني خروج الروح المبدع من أطر الإرادة المقيدة بأداب الشريعة والطريقة إلى عوالم الحرية المقيدة بالمطلق . أي الخروج إلى ميدان الحقيقة وتجلياتها اللامتناهية . وهذه بدورها ليست إلا ثلاثية العملية الدائمة للفناء والبقاء في الفناء ، وعبر تجليها في النفي الدائم بمعايير المطلق والتحقق بالمطلق والثبات فيه ، أو الصقل الدائم للروح المبدع واستظهار حقيقة الأنا على نموذج الواحد الحق باعتبارها فردانية الإبداع .

"فالاكتمال" في تجربة الفناء يعني البقاء في إمكاناته اللامتناهية . لان الفناء هنا هو الإبداع حسب مبدأ الثبات في التغير . فالفناء موهبة لا كسب ، وإمكانية لامتناهية للروح المبدع في تجليات ذاته الحرة . إذ تفترض حقيقة الفناء البقاء في بدائله الأرقى . وليست هذه البدائل سوى الإمكانية الثابتة على التغير بمعايير المطلق . لان الفناء في طريق التصوف ، وهو الانتقال الدائم من الأدنى إلى الأرقى ، كما يقول ابن عربي . من هنا تقسيمه إياه إلى طبقات سبع باعتبارها درجاته الكبرى العامة . فالنوع الأول هو فناء المعاصي أو الفناء عن المخالفات ، والنوع

الثاني هو الفناء عن الأفعال برؤية فعل الله بحيث يرى الفعل لله من خلف حجب الأكوان التي هي محل ظهور الأفعال فيها لان الأكوان كلها ستر الله كما يقول ابن عربي . والنوع الثالث هو الفناء عن صفات المخلوقين بحيث يكون دائما في الدنيا والآخرة لا يتصف في نفسه ولا عند نفسه بشهود ولا كشف ولا رؤية مع كونه يشهد ويكشف ويرى . والنوع الرابع هو الفناء عن الذات (الأنا) بشهود شاهد الحق فيها . النوع الخامس هو الفناء عن كل العالم بشهود الحق . والنوع السادس هو الفناء عن كل ما سوى الله بالله . والنوع السابع هو الفناء عن صفات الحق ونسبها .

ولا تعني طبقات الفناء هنا سوى درجاته المتراكمة فيما أسميته بمبدأ الثبات في التغير . فالفناء يفترض المرور بفناء الظاهر في الظاهر والباطن في الباطن وبلوغ وحدتهما بوصفها حركة دائمة للحقيقة . ففناء المعاصي ، والفناء عن أفعال الأنا ، والفناء عن صفات المخلوقين ، والفناء عن الذات (الأنا) ، والفناء عن العالم ككل ، والفناء عما سوى الله ، والفناء عن صفات الحق ونسبها لا يعني سوى تجرد الحقيقة وإبداع تجلياتها المناسبة في الاستعداد والثبات أو الإمكان والواقع . فدرجات الفناء هي درجات الصيرورة المتحررة للروح المبدع في بلوغه حقائقه . ففناؤه عن المعاصي هو فناء عن متضادات الهواجس من خلال وحدة الإرادة الفاضلة . والفناء عن أفعال الأنا هو تجريدتها من جزئيتها وذلك بتوجيهها صوب رؤية أفعالها في وحدة الكلّ ولأن الكلّ هو سرّ المطلق واكوانه اللامحدودة . والفناء عن صفات المخلوقين هو بناء صفات "أنا الحق" بصقل مكوناتها لكي تكون مرآة للحق وميدانا لتجلي حقائقه .

والفناء عن الذات (الأنا) هو ضمور الأعماق الدفينة للانا المتبججة بشهودها ورؤيتها وكشوفها ، ولكي يكون بإمكانها بلوغ فناؤها عن ذاتها (أناتها) في مشهودها الحق . وهو فناء يمهّد لإفناء الأنا عن العالم

بشهود الحق فيه . وهي الدرجة التي يستتبعها الفناء عن كل ما سوى الله بالله ، أو الفناء عن كل ما سوى الحق بالحق ويصبح المطلق أسلوباً للمطلق وغايته . وهو أمر يحدد الدرجة "النهائية" باعتبارها فناء عن صفات الحق ونسبها . ومن ثم زوال رؤية "المعقول" و"المعلول" من كل ما في العالم والوجود ، فلا يرى للحق أثراً في الكون ، وكما يقول ابن عربي . بحيث لا يكون له "دليل على ثبوت نسبة ولا صفة ولا نعت ، فيفيه هذا الشهود عن الأسماء والصفات والنوع ، بل أن حقيقته يرى أنه محل كل التأثير حيث أثر فيه استعداد الأعيان الثابتة من أعيان الممكنات" . إذ لا يعني الفناء عن صفات الحق ونسبها سوى فناء "الوسائط" و"الجزئية" و"العابر" بحيث لا يصبح أيها منها دليلاً للإثبات . أي فناء كل ما هو صفة واسم ونعت ليتحول هو نفسه إلى كل التأثير ، أو ميدان مجرى وسريان الأعيان الثابتة من الأعيان الممكنات . ويصبح هو التجسيد الواقعي والممكن لمبدأ التغير في الثبات ، وبحيث "يرى أنه كل التأثير حيث أثر فيه استعداد الأعيان الثابتة من أعيان الممكنات" .

وليس هذا الكمال في الفناء سوى البقاء المتجدد . إذ لا كمال نهائي في الفناء . فحقيقة الفناء هنا هي "استعجام الكل عن أوصافك واشتغال الكل منك بكيته" ، وكما يقول الجنيد . أي أن تصير الأشياء كلها له شيئاً واحداً ، وكما يقول المتصوفة . ولا يعني تصير الأشياء كلها شيئاً واحداً بالنسبة له سوى "الغربة" التامة عن الأنا والبقاء في الكل (الإنساني - المطلق) . لأن الفناء في بدائله بقاء ، وكما في قول الخراز "الفناء هو التلاشي بالحق ، والبقاء هو الحضور مع الحق" ، وشبهه السهروردي بتحول الطين إلى لبن . فالطين فناء واللبن بقاء . وهي الفكرة التي وضعها ابن عربي في سلسلة الارتقاء ونسبها في القوة والوجود نفسه . فالفناء عن الأدنى والبقاء للأعلى ، والفناء له القوة

والسلطان (يفنيك عن شئ) ونسبته إلى الكون وبينما البقاء ينسبك إلى الحق ، والفناء زوال والبقاء نعت الوجود من حيث جوهره .

إن اتخاذ البقاء بعد الفناء هيئة الوجود الحق يشابه معنى البقاء باعتباره مبدأ التغيير في الثبات . فالتغير في الثبات هو العملية اللامتناهية لتجلي الحقيقة في المقامات والأحوال . لهذا قالوا في الصبر هو "الفناء في البلوى بلا ظهور شكوى" ، وأن "الصبر لله عناء ، والصبر بالله بقاء ، والصبر في الله بلاء ، والصبر مع الله وفاء ، والصبر عن الله جفاء" ، وأو "أن لا يفرق بين حال النعمة والمحنة مع سكون الخاطر فيهما" . وأن يقولوا في الشكر (الشاكر) هو ذاك الذي "يشكر على المفقود لا على الموجود ، وعلى المنع لا على النفع ، وعلى البلاء لا على العطاء" . وأن يقولوا عن الخوف أنه "حركة القلب من جلال الرب" ، و أنه "ما فارق الخوف القلب إلا خرب" ، وأن يقول آخر "ما خفت الله يوما إلا ورأيت له بابا من الحكمة" . وأن يقولوا في الفقر "هو السكون عند العدم والإيثار عن الجود" ، وأن يقول فيه ابن خفيف "الفقر هو عدم الأملاك والخروج من الصفات" . وأن الزهد هو "حقن دماء الزاهدين وسفك دماء العارفين" ، وأن "الزهد لا يسكن إلا في قلب مخلى" . وأن يقولوا في التوكل "هو قلب عاش مع الله بلا علاقة" ، و"اضطراب بلا سكون وسكون بلا اضطراب" . وأن يقولوا في المحبة "هي هتك الأستار وكشف الأسرار" ، و"أنها إفراط الميل بلا نيل" . وأن تتنوع إجاباتهم في أحوالهم إلا أنها تعكس في كلها تغييرهم في الثوابت الكبرى المترتبة على صيرورة الروح المبدع واستظهار أناته في عوالم الحرية المقيدة بالمطلق . ففي مقام الصبر تتجلى حقائق التغير في الثبات في "الفناء في البلوى بلا ظهور شكوى" ، وأو أن تتمظهر في أشكال الفناء والبقاء والبلاء والوفاء والجفاء ، وفي مقام الشكر يمكنها أن تتمظهر بالشكر

على المفقود والمنع والبلاء ولا على مضاداتها . وأن تتمظهر حقائق الخوف في خراب القلب بغياب الخوف أو في إبداعه الحكمة المتجددة . وأن تتمظهر حقائق الفقر في السكون عند العدم والإيثار عند الجود أو بإحلال العدم (الفناء) في الأملاك والصفات (العندية) . وأن تتمظهر حقائق الزهد في حقن دماء الزاهدين وسفك دماء العارفين ، أو في ألا يسكن إلا في قلب مخلى (فارغ) . وأن تتمظهر حقائق التوكل في العيش مع الله بلا علاقة أو في الاضطراب بلا سكون والسكون بلا اضطراب . وأن تتمظهر حقائق المحبة في هتك الأستار وكشف الأسرار أو في إفراط الميل بلا نيل . أي في المفارقات الكبرى المعبرة عن تجليات حقائق الفناء واستظهارها في الرؤية والفعل . بمعنى الإبداع في ثوابت الفناء في الحقيقة .

اذ الحقيقة كالمطلق واحدة ثابتة ، متنوعة متغيرة في تجارب الأفراد والثقافات والأمم . وليس التنوع والتغير فيها سوى الاستظهار المتجدد لغوايتها ، وكما عبر عنه الجنيد في تحديده ماهية الصادق قائلا "الصادق يتقلب في اليوم أربعين مرة والمرائي يثبت على حالة واحدة أربعين سنة" ! وتطابقت في إبداعات الصوفية وحدة الرؤية والفعل بعين الفناء . فالإبداع هو الأسلوب الفردي - المتسامي للتحقق بالمطلق والصقل الدائم للروح المبدع . فقد أجاب ابن يزدانيار عندما سأله :

- متى يشهد العارف الحق ؟

- إذا بدا الشاهد وفنى الشواهد وذهب الخواس واضمحل الاحساس ! في حين أجاب أبو يعقوب السوسي على سؤال :

- هل يتأسف العارف على شئ غير الله ؟

- وهل يرى غير الله ليتأسف عليه ؟!

- فبأي عين ينظر إلى الأشياء ؟

– بعين الفناء والزوال!

بهذا المعنى يمكن فهم كلمات أبي يزيد البسطامي عندما لخص تجربة روحه المبدع في استظهاره فردانيته في الطريق قائلاً "أقمت اثنتي عشرة سنة حداد نفسي وخمس سنين كنت مرآة قلبي، وسنة كنت انظر فيما بينهما. فنظرت فإذا في وسطي زنار ظاهر للخلق فعملت في قطعه خمس سنين فانقطع، فكشف لي، فنظرت إلى الخلق فإذا هم موتى. فكبرت عليهم أربع تكبيرات وعليت". بمعنى رؤيته الخلق بعين الفناء. وعندما استفسر الخلاج يوماً من إبراهيم الخواص :

– ماذا صنعت في هذه الأسفار وقطع المفاوز؟

– بقيت في التوكل أصحح نفسي علي .

– أفنيت عمرك في عمران باطنك، فأين الفناء في التوحيد؟

ولا يعني الفناء في التوحيد هنا سوى الفناء في تجربة الحقيقة واستظهارها الدائم في الرؤية والفعل. بحيث يضع الصوفي على محك التعبير الدائم في ثوابتها (الحقيقة) باعتبارها اكتشافاته المتجددة .

فالتوحيد نفسه ليس إلا الصيغة الأكثر تجريدا لثوابت الحقائق الصوفية وتجاربهم الفردية في استلهاهم وتذوق المطلق في الرؤية والفعل . وقد ابدعوا بهذا الصدد منظومات متنوعة عنه ولاسيما وأن التوحيد هو إحدى القضايا العقائدية الكبرى للفكر الفلسفي واللاهوتي الاسلامي . وإدرجوا في لغتهم ومنطقهم حصيلة الفكر الكلامي والفلسفي والأدبي و بحيث جعل أبو قاسم الكعبي يقول بعد رؤيته يوماً الجنيد : رأيت لكم شيخاً ببغداد يقال له الجنيد ، ما رأيت عيناى مثله . الكتبة يحضرونه لألفاظه والفلاسفة يحضرونه لدقة معانيه والمتكلمون يحضرونه لزماد علمه . وكلامه بائن عن فهمهم وكلامهم وعلمهم" . بل يمكن القول ان منظوماتهم عن التوحيد كانت الأكبر والأجل مقارنة بمبيلاتهما في الفكر

الاسلامي . فقد استطاع الصوفية مسايرة ومعايشة و اختراق الكل
الاسلامي وتمثلوا في كيانهم تجارب طبقاته وقومياته وطوائفه ومدارسه
واتجاهاته , وصهروها في تجارب شيوخهم . وابدعوا الطريق وطرقه
والمشيخة وشيوخها . واتفقوا في تجارب طرقهم وشيوخهم ثقافة الكل
الاسلامي والصوفي عبر "سلسلة" الشيوخ في المقامات والاحوال . ولم
ينهمكوا شأن المتكلمين في تفريعات التوحيد , ولا شأن الفلاسفة فيما
وراء الطبيعة , ولم يمنعه ذلك في الوقت نفسه من صياغة منظومات
متجانسة عن قضايا الذات والصفات والافعال . و لكنهم حولوها الى
اسماء و أعلام لبناء الذات (الصوفية) الكاملة في صفاتها وأفعالها . أي
انهم لظلموا هذه القضايا في نظام الحقيقة المتكاملة في تجارب شيوخهم .

لقد قدم التصوف أحد النماذج الرفيعة لتجلي مبدأ التغير في
الثبات , أو الاستظهار الدائم للروح المبدع في توليف الحقيقة (بالبقاء
فيها) . فحصيله الرؤية الصوفية عن التوحيد ليست حصيلة النفوس
والعقول المتصارعة في علانقها وعوانقها , بل حصيلة التجربة الصوفية
و"الطريقة المشروعة الإلهية" , التي عبر كل صوفي عنها بعباراته
الخاصة . منها تباين العبارة عند ذي النون المصري والبسطامي , والجنيد
والخلاج , والتستري والشبلي , واجتماعهم في نفس الوقت على حقائق
التوحيد باعتباره انعكاسا لفردانييتهم في الغربة والغربة , واصمة في
الإبداع وابداع في الأصالة .

لقد وصل كل منهم إلى "غايتة" بطريقته في الطريق , واستظهر كل
منهم حقائقه على أنها حقائق التوحيد . فقد وجد ذو النون المصري في
التوحيد "علم أن قدرة الله في الأشياء بلا مزاج , وصنعتة للأشياء بلا
علاج , وعلة كل شئ صنعه ولا علة لصنعه , وليس في السماوات العلا
ولا في الارضين السفلى مدبر غير الله . وكل ما تصور في وهمك فالله

بخلاف ذلك". في حين رمّزه البسطامي بمعايير تجربة الفناء في الحقيقة قائلا "لما صرت إلى وحدانيته أقبلت أسير بالفهم في عشر سنين حتى كلّ فهمي، وفصرت طيرا جسمه من الاحدية و جناحيه من الديمومية و فلم أزل أظير في هواء الكيفية عشر سنين طيران بعد ما بين العرش إلى الشرى و فلم أزل حتى جاوزت الديمومية و ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف و غيبوبة العارف عن الخلق". أي كل ما أدى به و كما يقول هو عن نفسه و إلى الانسلاخ عن نفسه كما تسليخ الحية عن جلدها . فنظرت إلى نفسي فإذا أنا هو". بينما شدد القشيري على فعل العجز عن إدراك ذات الله باعتباره إدراكا لحقيقة التوحيد . من هنا ربطه العلم والإحاطة "بحقائق الايمان" مؤكداً ذلك بعبارة التسري القائلة "القلوب تعرفه والعقول لا تدركه". و حصر الجنيد حقيقة التوحيد "بإفراد القدم عن الحدث". بمعنى معرفة ما هو حق القدم والتحقق بما هو نعت الموجود من العدم و كما يقول القشيري و لأن التوحيد هو "إفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحد يته بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل". فالتوحيد يؤدي إلى الحيرة . وذلك ببلوغ المعنى الذي تضمحلّ فيه "الرسوم و تندرج فيه العلوم ويكون الله كما لم يزل". في حين وجده رويم في "محو آثار البشرية و تجرد الألوهية". بينما حصّره يوسف بن الحسين في أن كون سرّه ووجده وقلبه كأنه قائم بين يدي الله تجري عليه تصاريّف تدبيره و أحكام قدرته في بحار توحيده بالفناء عن نفسه وذهب حسه بقيام الحق له في مراده منه و فيكون كما هو قبل أن يكون في جريان حكمه عليه". و تعددت عباراتهم و تناغمت لأنها تعبّر في كلّها عن معنى البقاء في الحقيقة .

إن البقاء في الحقيقة هو استظهار الروح المبدع للحقائق باعتبارها الحصيلة المتراكمة في تجريد التجارب العلمية والعملية وإفرادها للحق . أي استظهار حقيقة الأنا المبدعة وفردانيّتها في نماذج الواحد الحق . مما حدّد غربة الصوفي المبدع عن الكلّ الإسلامي و البقاء ضمن معايير الكلّ

نفسه ،وغرابتة عن الكلّ الصوفي والبقاء ضمن معايير الفردانية .
بصيغة أخرى ،إن استظهار الروح الصوفي المبدع هو تمثّل وتمثيل للحقيقة
القائلة ،بان عظمة الإبداع على قدر معاناة الصيرورة الفردية في بناء
كلها الداخلي واستظهاره في القول والفعل^{٢٠} .

* * *

أ. البسطامي : الاستظهار الغالي للحقيقة

"يا رب أسألك إلا تحجب الخلق

بك عنك وتحجبهم عنك بي"

(البسطامي)

وضع الصوفية تقييمهم العام عن البسطامي بعبارة تقول "لم يخرج أبو يزيد من الدنيا حتى استظهر القرآن كله". ولا يعني استظهار القرآن في شخصه سوى تجسيده إياه في جمعه وفرقه (كلمة وأجزائه).

فقد جسّد أبو يزيد في سلوكه حقائق القرآن واستظهرها في وجوده. لقد استظهر في صيرورته وكيانه روح الشقافة في لغتها ورموزها وحقوقها وواجباتها وفضائلها وسموها ومثل في هذا الاستظهار مثالها المطلق. إذ ليس الاستظهار هنا سوى الفناء في حقائق الكل الإسلامي، والبقاء في حقائق المطلق باعتباره التجلي الخاص للروح الصوفي المبدع. ودفع ذلك أبو تراب النخشي (كما تروي الصوفية في حكاياتها عن كيفية معاندة أحد مريديه وتردده في زيارة أبي يزيد، انطلاقاً من قناعته بأنه مشغول بالله عن رؤية أبي يزيد) إلى القول "ويلك! لو رأيت أبا يزيد مرة واحدة كان انفع لك من أن ترى الله سبعين مرة!" عندها بهت المريد لهذا القول واستنكره متسائلاً في نفس الوقت

عن معناه ، فأجابه النخشيبي : "إنما ترى الله عندك ، فيظهر على مقدارك ، وترى أبا يزيد عند الله قد ظهر على مقداره . عندها وافق المريد شيخه ووقفا على تل ينظرون خروجه من النهر . فمر بهم وقد قلب فروة على ظهره . آنذاك قال أبو تراب النخشيبي لمريده "هذا أبو يزيد فانظر إليه" ! فصعق الفتى ومات . فتعاونوا على دفنه وعندما قال النخشيبي لأبي يزيد "يا سيدي! نظره إليك قتله" ، وأجابه "لا! ولكن كان صاحبك صادقا ، واسكن في قلبه سر لم يكشف له بوصفه . فلما رأنا كشف له عن سر قلبه فضاقت عن حمله ، لأنه في مقام الضعفاء المريدين فقتله" .

إن تحول أبي يزيد إلى مرآة كشف الأسرار الغامضة في تجارب المريدين هو الصورة الرمزية عن تمثيله لنموذج الروح الصوفي المبدع في استظهار مكنون الحقائق الحية . لهذا وجد في فعل جوارحه سماع الحقيقة وأبصارها وتذوقها وشمها ولمسها . فقد أجاب على سؤال :

- بأي شيء يصل العبد إلى الله ؟

- بالخرس والصم والعمى!

وهي المفارقة المميزة لصيرورة الروح المبدع . فقد رد على سؤال :

- يا أبا يزيد! العارف يحجبه شيء عن ربه ؟

- من كان هو حجابيه أي شيء يحجبه ؟!

وليس تحول الحجاب إليلا حجاب سوى أسلوب الروح المبدع في استظهار ما فيه بوصفه تجاوزا للحجب (الوجودية والمعنوية) . من هنا استغرابه مرة قول من قال :

- يا أبا يزيد رأيت عجباً!

- وما ذلك العجب ؟

- رأيت شهقتك تخرق الحجب حتى وصلت إلى الله!

- يا مسكين! إن الشهقة الجيدة هي التي إذا بدت لم يكن لها حجاب تخرقه!

والمقصود باختراق الحجب هنا هو بلوغ الروح المبدع درجة تذليل حجه الظاهرة والباطنة ، واستواء إرادته في الإبداع . وهي عملية تبتدأ بقهر النفس وتنتهي بالسوح في ميادين الحق . فقد قال مرة بأنه ما عالج شيء أصعب من معالجته نفسه ، وما من شيء كان أهون عليه منها . وهي المفارقة التي تبدع على مثالها نموذج الصوفي في أقواله وأفعاله . بمعنى تراكم تجاربه فيها وصيرورة الأنا المبدعة وذاتها وروحها بوصفها تاريخه الخاص في دورة الفناء والبقاء والامتلاء والاستظهار .

ولا يعني استظهار الروح المبدع سوى بقاءه الدائم في الحقيقة . بمعنى الامتلاء الدائم منها واستفراغها في قوالب العلم والعمل ، وكذلك في ترصيف الكلمة وشطحها ، وفي سلوك الخلوة و فراستها الشاملة ، وفي تقييم الأنا وتجاربها بمعايير الحال الخالص لا العقل المجرد .

ليس المقصود بتقييم الأنا وتجاربها بمعايير الحال الخالص لا العقل المجرد تقييم الرؤية الصوفية والإبداع الصوفي ككل . فقد فرقوا بين العلم والمعرفة والحال . وهي تفريعات لها قيمتها العملية والأخلاقية بسبب استحكامها للطريقة بقيود الشريعة (الإسلامية) واستدراجها المنطق بمعايير الحقيقة (الثقافية والمطلقة) . وهو تناغم ضروري وجميل لكل إبداع أصيل . إذ نعثر في إبداع الصوفية في نفس الوقت على منطق عقلي ودقة كلامية واستحكام فقهي وجمال شعري وسحر بياني في تركيب العبارة ومعناها . ومع ذلك نظروا إلى عباراتهم بعيون المطلق . انهم حاولوا الإحياء بأن أقوالهم هي تعابير عن الحال (الفردية) لا الحقيقة (المطلقة) . لأن الأخيرة هي السر المكنون في الذوق والمكاشفة . ومن الصعب استظهارها التام لأنها جزء من "الكل"

المتناقض". أنها الحركة الدائمة لحياة الصوفي وتجربته الأصلية في إبداعها .

بهذا يكون استظهار الروح المبدع أحد النماذج الصادقة في استلهام الماضي والمستقبل في الآن الدائم ، وأحد الأساليب الصادقة في استلهام التجربة الفردية وتلقائيتها الخاصة باعتبارها إبداعا بمعايير الحقيقة . فقد ردد البسطامي مرارا عبارة "ثلاثين سنة" على تجربته ، دون أن يقصد بذلك القيمة المستقلة للسنوات بقدر ما كان يعني كلها في الحال الدائم (أو ما أسميته بتلقائيتها الخاصة) . بمعنى استظهارها حال الرؤية . وقال في رؤية بعض جوانب المجاهدة "عملت في المجاهدة ثلاثين سنة فما وجدت شيئا اشد علي من العلم ومتابعته . ولولا اختلاف العلماء لتعبت . واختلاف العلماء رحمة إلا في تجريد التوحيد" . وفي بعض جوانب الذكر قال "منذ ثلاثين سنة كلما أردت أن اذكر الله تمضمضت واغسل لساني إجلالا له" . وفي موقف آخر قال "كنت ثلاثين سنة اذكر الله ، ثم سكت فإذا حجابي ذكري له!" وفي موقف آخر قال "غبت عن الله ثلاثين سنة فكانت عنه ذكري إياه . فلما خنست عنه وجدته في كل حال" .

نعثر في هذه الصيغ على ظهور الاستبطان الذاتي لتجارب الزمن (ثلاثون سنة) في الآن الدائم (الحال) . فالعشور عليه في كل حال هو العشور على الحقيقة واستظهارها في رؤية الحال . لذا كان بإمكانه إضافة سنوات أو تقليلها دون أن يشوه ذلك معنى البقاء الدائم في الحقيقة . فقد قال مرة في مجرى تتبعه استظهار تجربته الخاصة عن وحدة الظاهر والباطن قائلا "كنت اثنتي عشرة سنة حداد نفسي ، وخمس سنين مرآة نفسي ، وستة انظر فيما بينهما ، وإذا في وسطي زنا زاهرا! فعملت في قطعه اثنتي عشرة سنة . ثم نظرت فإذا في بطني زنا! فعملت في قطعه خمس سنين انظر كيف اقطع . فكشف لي ذلك ، فنظرت إلى الخلق

فرايتهم موتى وفكبرت عليهم أربع تكبيرات!" وعندما استظهر تجربته في تتبع المعرفة وبلوغ حقيقة الروح المبدع فيها قال "لما صرت إلى وحدانيته أقبلت أسير بالفهم عشر سنوات حتى كلّ فهمي . فصرّت طيرا جسمه في الاحدية وجناحيه من الديمومية ، فلم أزل أطيّر في هواء الكيفية عشر سنين طيران بعد ما بين العرش إلى الثرى ، فلم أزل حتى جاوزت الديمومية . ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلق" .

ليس الحدود الكمية للتجربة هنا سوى الإطار الذي يتأمل الروح المبدع فيه نفسه ويعيد بناء "تاريخه" الخاص . بالإخلاص التاريخي للأننا . وهي الصيغة التي تتمثل خلاصة التجربة بمعايير الحال ، وباعتبارها معايير الحقيقة الوجدانية في أصفى وأعمق تجلياتها . إذ ليست السنوات الثلاثين أو الخمس والثلاثين سوى الآن الدائم الذي يكشف عن أحوال البسطامي في أقواله وأفعاله ، وأفكاره ومواقفه المتنوعة ، بالشكل الذي يجعلها صادقة بذاتها في ذاتها مع ذاته . كأن يجيب على سؤال واحد يستفسره بأي شيء وصل إلى ما وصل وبأي شيء وجد ما وجد من المعرفة بإجابات متنوعة . ففي مرة وجدها "ببطن جائع وبدن عار" ، وفي أخرى "بالخرس والصم والعمى" ، وفي ثالثة "بلا شيء" ! أي ليس أعوام حدادة النفس الاثنتي عشرة ومثيلاتها في قطع زنار الظاهر والباطن سوى الصيغة الظاهرية - الباطنية في وضع الروح والجسد تحت مطرقة تهذيبهما من اجل رؤيتهما في مرآته . فالأخيرة من صناعته التي بذل فيها سنوات خمس . أي أن اكتمال رؤيته لذاته الظاهرة والباطنة في الروح والجسد أوصلته إلى أن بلوغ الحقيقة يستلزم تجريدتها من الأننا المدقوقة بمطارقها على سندان "تاريخها" . ومن ثم إخراجها إلى ميدان البقاء في الحقيقة كما هي ، والتي جعلته يكبر على الوجود . وهي نتيجة تكشف عنها رؤيته لتاريخه الخاص في مرآة المعرفة بعد أن أرهق فهمه

حالما وصل مشارف التوحيد ، بحيث تحول إلى طير جسمه في الاحدية وجناحيه في الديمومية ، وسار في هواء الكيفية بعدها عشر سنوات آخر لكي يبلغ حال "غيبوبة الخلق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلق" . بينما اختصر في حال آخر تجربته في أيام عندما سألوه مرة عن كيفية ابتدائه بالزهد ، قائلًا بأنه ليس للزهد منزلة . وعندما سألوه لماذا ، أجاب "لأنني كنت ثلاثة أيام في الزهد . فلما كان اليوم الرابع خرجت منه . اليوم الأول زهدت في الدنيا وما فيها ، واليوم الثاني زهدت في الآخرة وما فيها ، واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله . فلما كان اليوم الرابع لم يبق لي سوى الله . آنذاك همت ، وسمعت هاتفا يقول : "يا أبا يزيد لا تقوى معنا" ! فقلت : "هذا الذي أريد" ! آنذاك سمعت الجواب "وجدت ! وجدت" ! .

إن اختصار السنين إلى أيام ، والتاريخ (الشخصي) إلى الوقت ، والوقت (الزمن) إلى الآن ، والآن إلى الحال هو الاستظهار المتجدد لحقائق التجربة وإعادة إنتاجها في المواقف والأفكار . بمعنى السير في الحال واختراق (حجب) الزمن والتاريخ بالشكل الذي يذلل كياناتها المتشينة والمقترية عن إبداع الآن . وهي عملية تجعل من الإبداع كينونة منشورة في تاريخها بوصفها أنا . فمن الناحية التاريخية لم يشذ البسطامي عما هو "تقليدي" في دخول المتصوفة للطريق من إحساس "بوجع القلب" . فقد عانى شأن المتصوفة هولة المعاناة الروحية في خوض غمار طريق اللانهاية في الطريق ومن إدراكه الأخلاقي العميق في مواجهة مفارقات الطريق بمفارقات بدائله نفسها من أجل بلوغ الهدوء و الاستقرار والاستقامة ، ومن أجل بلوغ الهم الواحد في روحه المبدع واستظهاره على مثال الواحد الحق . وكان "طبيعياً" بالنسبة له أن يقتنع في بداية الأمر عندما بحث عن دواء لوجع قلبه بجواب من قال له : "إن الله إذا أراد أن يتخذ حبيباً اخذ قلبه في الاشتياق حتى

صفاه"! من هنا أجابته على سؤال وجهوه إليه عن كيفية ابتدائه بعبارة :
إن الله هداني للزراعة فزرعت في نفسي العبادة . ثم أرشدني للقصار
فلم أزل اغسل بأنواع الطهارات والماء ، فلم أرها طهرت بعد!

لقد مارس البسطامي تعميق باطنه بمعايير الحرف الممكنة من زراعة
وقصار وغيرها من أجل بلوغ حقيقة المفارقة المتسامية للإرادة في تربية
النفس ، والتي صورها بعبارته" لم أزل أسوق نفسي إليّ وهي تبكي حتى
ساقنتني إليّ وهي تضحك"! وهي مفارقة وجدت انعكاسها في بلوغ
الاستراحة باعتبارها ذروة التأمل الشامل المتجدد لماضيه ومستقبله .
فعندما سألوه مرة :

- بم نلت ما نلت من درجة ؟

- جمعت أسباب الدنيا كلها فربطتها بحبل القنوع ووضعتها في
منجنيق الصدق ورميت بها في بحر الاياس فاسترحت"! .

لا يقوم معنى هذه الاستراحة في خمول الروح والجسد ، بل في "قهر"
ترددهما في طلب المزيد . انه استراح من هواجس التردد والتفرقة ،
واستراح في طلب المزيد باعتباره تعبيرا عن أبى يزيد! وتعبيرا عن
كينونته الحية وتاريخه الشخصي وفردانيته المتسامية وروحه المبدع . فقد
أجاب في يوم على سؤال : بم بلغ ما بلغ من شأو ؟

- عملت أشياء أولها اتخذه سبحانه معلما . وقلت لنفسي "إن لم
يكفيك ربك لم يكفيك غيره في السماوات والأرض" ثم شغلت لساني
بذكره ، وودني بخدمته . وكلما أعيت جارحة رجعت إلى الأخرى . ثم
قيل لي "أبو يزيد! أبو يزيد!"

أدى تحول المطلق (الله) إلى معلم وكفاية الجوارح (الأعضاء)
الظاهرة والباطنة إلى صيرورة الكيان الداخلي (الباطني) فيه باعتباره أبا
يزيد . أي ذاك الذي في زيادة . بمعنى تطابقهما في الاسم والمعنى ، وفي

فعل الاستزادة باعتباره أنا دائما في تجربته الفردية وتلقائيتها الخاصة بمعايير الحقيقة . وهو المعنى الذي عبر عنه في تقييمه تجربة تجاوز الزهد في أربعة أيام ، وعندما سماع هاتفا (باطنيا) يقول له : "يا أبا يزيد لا تقوى معنا" فأجابه : "هذا الذي أريد" ! انه أراد البقاء الدائم في "العجز" باعتباره البقاء الدائم في الزيادة . وهي زيادة بلغ ذروتها في مفارقاتها الجديدة . فقد كان بإمكانه بلوغ حالة "لا يريد من الله إلا الله" ، وأن لا يريد أي شيء . وعبر عنه في أحد مواقفه قائلا : أوقفني الحق بين يديه ألف مرة ، وفي كل مرة يعرض عليّ المملكة فأقول "لا أريدها" . فقال لي في آخر مرة :

- يا أبا يزيد! أترى ؟

- أريد أن لا أريد!

ولا يعني ذلك سوى الاستزادة في ذاته بذاته . لقد أراد أبو يزيد (أو هو نفسه من في طلب الزيادة) أن لا يريد . وهي استزادة متجددة في مفارقات الروح المبدع وحقائقه ، وتتجسد بصيغ لا تخص في الصيرورة (الذاتية) وتجلياتها . من هنا أجابته على سؤال :

- كيف أصبحت ؟

- لا صباح ولا مساء . إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة ، وأنا لا صفة لي!"

وقال في حال آخر " كنت أطوف حول البيت واطلبه ، فلما وصلت إليه رأيت البيت يطوف حولي" ذلك يعني أن صيرورته في الصفات والأفعال واحدة كما هي في الزمان (الصباح والمساء) والمكان (البيت والطواف) . لأنها صيرورة متراكمة في فردانية تجاربه (تاريخه الخاص) وتجدها في المواقف . بمعنى إعادة إبداعها الجديد وصلها الدائم بمرآة المطلق ، بحيث يصبح إبداعه في أفكاره هو عين ذاته في صفاتها . وكان

بإمكانه أن يتأسى قائلا "تري عيون الخلق أني مثلهم . ولو رأوني كيف صفاتي في الغيب لما اتوا دهشا!" وأن يجيب على دهشتهم باستعجاب اكبر لما فيها من خبايا لا تخترق ولأنها مما لا ينتهي وبعبارة "صفاتي غائبة في غيبه (الله) . وليس للغيب صفات تعرف!" وإن يقرب معناها من إفهام السامعين وذوق العارفين بلغة أقرب إلى المباشرة بما فيها من صدق و جلال قائلا "ليس مثلي مثل في السماء يوجد ، ولا لمثلي صفة في الأرض تعرف!" وأن يصرخ في وجه من يتعجب مما في وجوده و كلماته من معاني الحيرة بعبارة "مثلي مثل بحر مصظم لا أول له ولا آخر!" وأن يرد في أحد أحواله على من قال له ، بأنه واحد من السبعة ، بعبارة "أنا كل السبعة!" وأن يقول بعد أن سمع واحدا يقول "إن الخلق كلهم تحت لواء محمد"" ، وتا الله إن لوائي اعظم من لواء محمد . لوائي من نور تحته الجان والأنس كلهم من النبيين!"

لقد تحول البسطامي إلى قطب الزمان والمكان بحيث أجاب مرة على من كان يدعي القطبية بعبارة "الولة كثيرون وأمير المؤمنين واحد" . ولم يقصد هو بذلك تعاليه المتبجح في قيود الأنا ، بقدر ما كان التعبير المناسب عن خروج الأنا من قيود الصفات (المتبدلة والمتغيرة) . بمعنى بلوغ الحقيقة والبقاء فيها . فالحقيقة واحدة ثابتة والتغير والتبدل فيها هو مجرد استظهارها . وبالتالي لم يعن كلامه انه صار في وقت وحال لا صباح فيه ولا مساء سوى بلوغ المقام الذي لا مقام فيه . أي القلب الذي لو تسال الأيام عنه ما عرفته ، ولو طلب له مكان لم يعقل ، كما يقول ابن عربي . بمعنى وراثة الحق عبر بلوغ التمام الذي لا تنقيد صفة ، والخروج من جمع الأسماء والصفات بحيث لا يبقى منه سوى عينه (ذاته) بلا صفه ولا اسم سوى عينه . أي البقاء في ذاته بذاته و استمداد الحقائق من مطلق الحقائق . و رد في يوم على من استشهد بعبارات العلماء والحكماء القدماء قائلا "أخذتم علمكم ميتا عن ميت

وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت . يقول أحدنا حدثني قلبي عن ربي ، واتم تقولون حدثنا فلان عن فلان!"

ليس استمداد الحديث عن الرب بالقلب سوى الاختصار التام "للإسناد" . انه استمداد الحقيقة لا بواسطة ، وكما يقول ابن عربي ، وذلك بحصول العلم للقلب في المشاهدة الذاتية من خلال استمداد الحقائق من مطلق الحقائق . بمعنى تطابق المذهب والمشرّب والقول والفعل بالحقيقة . عندها تصبح الحقيقة أسلوب ورؤية العارف ، ووطاقة الوحدة الدائمة فيه . إذ المعرفة هنا ليس ما هو متعارف عليه بمعايير "العلم" من درس وحفظ واستعارة ، بل معرفة القلب . أنها معرفة الإنسان المتسامي في صرح الحقيقة ، ومعرفة "حدثني قلبي عن ربي" . وهي المعرفة التي تصبح فيها ، وقضايا مثل ذات الله جهلا ، والعلم بحقيقتها (الذات) جنائية ، وكما يقول البسطامي . وهو تفاوت تتكشف جوهرية في ذات العارف والعالم . فالعارف ، وكما يقول البسطامي ، فوق ما يقول بينما العالم دون ما يقول ، والعارف ما فرح من شيء قط ولا خاف من شيء قط ، وبينما العالم يلاحظ نفسه في علمه ، والعارف يعبد ربه بالحال بينما العالم يعبد في الحال . إذ كان يقول في مناجاته "الهي لا تجعلني عالما ولا زاهدا ولا متقربا . فان أهلتني لشيء فأهمني لشيء من أشياءك" ، أي لشيء من أسرارك ومعانيك . وذلك لان معرفة العارف ذاتية لا متناهية . لان معرفته ذاته ، وذاته حقيقته ، وحقيقته فيه . وقد وضع البسطامي هذه الآراء في أقوال عديدة مثل "لا يزال العبد عارفا ما دام جاهلا ، وإن زال عن جهله زالت معرفته" ، و"ليس هناك درجة للعارف . وأعلى فائدة العارف وجوده" المادي والمعنوي ، ومعاناته في استظهار الحقيقة . فكمال العارف ، وكما يقول البسطامي ، هو "احتراقه

بحبه لربه" . وهي المفارقة التي تجعله قادرا على أن " يتعالى " و" يتقدس " و" يتسامى " وأن "لا يكون له مثيلا" و"لا أولا ولا آخر" . وهي نتيجة مترتبة على اتخاذ الحقيقة هيئة الوحدة ، والوحدة هيئة الحقيقة في الذات . بحيث يجعل من "أنا" ته تجليا للأنا الكلية وتجلي الحق . وصّور البسطامي هذه العملية قائلا " غبت في الجبروت ، وخضت بحار الملكوت وحجب اللاهوت حتى وصلت إلى العرش . فإذا هو خال ! فألقيت نفسي عليه وقلت "يا سيدي أين أطلبك ؟ فكشف . فرأيت أنى أنا ، فأنا أنا أولى فيما اطلب . وأنا لا غيري فيما أسير" .

أوصلته تربية الإرادة واستحكامها (الجبروت) وتساميتها المعنوي (ملكوتها) وتحقيقها بالحق (اللاهوت) إلى تسوية الإرادة التامة والجلوس على "عرشها" . وليس العرش هنا سوى "الفراغ" الذي يجلس فيه ، وأي "الاشئ" . آنذاك يدرك أنه لا شئ يملئ الفراغ إلا نفسه . إذ لا شئ سواها . وهو أيضا طريق معرفة الأنا . لقد اكتشف عندها ورأى ذاته في درجاتها من خلال تذليل "أنى-أنا" ب "أنا-أنا" . وهو تطابق أولي يستلزم طلب حقيقة الآن . لأنه لا "أنا غيره" في ما يسير فيه ونحوه . أي لا حقيقة إلا في الحقيقة . وهي مطلق وجوده . ووجوده هو هو . أي ذاته والمطلق الإسلامي (الله) . بحيث جعله ذلك يقول "أنسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها . ثم نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو" . وكشف ذلك في قوله "أنا لا أنا . أنا أنا . لأنني أنا هو . أنا هو . أنا هو هو" . وليس هذا سوى التلاشي التام في كينونة الحقيقة والبقاء الدائم فيها . مما يجعل من الحقيقة و الأنا مصدرا لا ينضب . لان الحقيقة والأنا المتلاشية فيها (وهما نفس الشيء) لا يتناهيان ولا ينضبان . فعندما سألوه عن ماهية اللوح المحفوظ أجاب "أنا اللوح المحفوظ" . لأنها الكل الذي تدرج فيه علوم الأوائل والأواخر . أنها التجسيد الحي لتلقائية الحقيقة التي لا تنفذ ونموذج لثبات إبداعها الدائم . بمعنى لا "أول لها ولا آخر" و"لا تزول ولا تنقص" . وهي

مفارقة الحقيقة نفسها . فالحقيقة لا تزود ولا تنقص في الإبداع . وهي فكرة وضعها البسطامي في عبارته القائلة "أنا نرى الأنهار تجري ولها دوي وخريير وحتى إذا دنت من البحر وامتزجت به سكن خريرها وحدتها . ولم يحس بها ماء البحر ،ولا ظهر فيه زيادة ،ولا إن خرجت منه استبان فيه نقص" . أي الكل المتحرك كالحقيقة . لهذا وضع للعارف "قاعدة" تقول "إن الماء إذا وقف نتن . فكن بحرا لا تنتن" . وهي قاعدة تفترض في العارف أن يكون واحدا في كل ما يقول ويفعل ،وواحدا في سلوكه كالحق . من هنا قوله "من اظهر من نفسه علم الأزل يحتاج أن يكون معه نور الذات" . و"إن من يتكلم في الأزل يحتاج أن يكون معه سراج الأزل" . فقد كان يثب واقفا ويصيح عندما يتكلموا في الذات (الإلهية) قائلا "أمد! أمد! أمد! بسر أمد" . لقد أقفل جدل الكلام والتفلسف ،ودحرجه ،إن أمكن القول ،وأمام أقدام السائرين في طريق الحق ،وباعتباره الأسلوب الأعمق في رؤية المعرفة وحقائقها . انه طالب بوحدة العارف والمعرفة باعتبارها وحدة الحقيقة . وضع في صفات العارف ضرورة أن "تجري فيه صفات الحق" . فإذا سكت (العارف) يريد ألا ينطق إلا عن معروفه . وإذا غمض يريد أن لا يفتح عينيه إلا عند لقائه . وإذا وضع رأسه على ركبتيه يريد أن لا يرفع إلى أن تنفخ في الصور من شدة الأنس به . أي أن يجسد في كلة كل الحقيقة . وحالما نظر من ذرى بقائه في الحقيقة ،إلى تجربته في علاقة أنا - أنت وأنا- هو ،قال "غلطت في ابتدائي بأربعة أشياء ،توهمت أنى اذكره واعرفه وأجبه وأطلبه فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ومعرفته سبقت معرفتي ،ومحبته اقدم من محبتي ،وطلبه لي أولا حتى طلبته! ولا يعني ذلك سوى بلوغ الاستبطان التام للحقيقة واستظهارها المتجدد من خلال الرجوع إلى المصادر الأولى ،وتحول الأول أخرا والآخر أولا بوصفها الحركة الدائمة في الحقيقة . وهذه بدورها ليست إلا التغير في الثبات الذي يجعل المطلق قوة فاعلة فيه .

لقد حَيَّرَ المطلق و صَيَّرَه في الوقت نفسه ووجعله غريبا ومغاليا وزنديقا في أعين من تعود رؤية الأمور بهواه ورؤية الحقائق بأجزائها . ونفوه من بسطام سبع مرات حيث جسد في مظهره الحقيقة الصوفية القائلة بان البلاء للقلب كاللهب للذهب . فقد كان يناجي ربه في ابتداء أمره "الهي بعثت إلي اليوم خبري وما بعثت إلي بلاني أكله معه!" وعندما اجتاز مراحلہ أخذ يردد في مناجاته "الهي لا تقطعني بك عنك!" وفي مناجاة أخرى "ربي أفهمني عنك ، فأني لا أفهم عنك إلا بك!" وهي مناجاة تاريخه الفردي في الحقيقة الذي أوصل إلى "إن عرف الله بالله ، وما دون الله بنور الله" . فهي الصيرورة التي جعلته يتحقق المطلق بالمطلق . فقد رد يوما على رجل دق عليه الباب متسائلا :

- من تطلبه ؟

- أبا يزيد .

- مر! ويحك! فليس في الدار غير الله!"

أو أن يجيب على سؤال رجل استفسر منه عما إذا كان هو أبا يزيد قائلا : ومن أبو يزيد ؟ يا ليتني رأيت أبا يزيد!

إن اضمحلال الأنا وتلاشيها في المطلق جعل من وجود البسطامي "غيبا" غائبا في الحقيقة . إذ لا يعني "ليس في الدار غير الله" سوى اضمحلال البسطامي وتلاشيہ بمعاييره (المطلق) . إذ من الصعب العثور على أبي يزيد لان أبا يزيد يسير ويمشي ويأكل ويشرب وهي صفات "الموتى" بينما لا صفة له ، ولأنه كالحقيقة . ولئن تمنى أن يرى أبا يزيد فلأنه في حيرة منه به .

غَيَّرَ هذا السلوك وجود الأسماء والظواهر والأحداث والأقوال والمعارف والأعيان والصفات ، ولأنه ادخلها "مضايق" البقاء في الحقيقة . فالذين يذكرون الله "ما ذكروه إلا بالغفلة ولا خدموه إلا بالفترة" ، ولان

الذكر جزء من النسيان ،والخدمة هي قطع الراحة . بينما حقيقة الذكر والحذر في دوامهما . فالحقيقة التامة لا أجزاء فيها . وكان يقول بهذا الصدد ،بان اكثر الناس إشارة إلى الله أبعدهم عنه . وانه "لا يحمل عطاياه إلا مطاياه المذلة المروضة" . ونراه "يشفع" للعامة والجماعة أمام الله بالرحمة لهم و يتعالى عليهم في نفس الوقت بمقاييس الحقيقة نفسها . فهو يخاطب الله قائلا : "اللهم انك خلقت هذا الخلق بغير علمهم وقلدتهم أمانة من غير إرادتهم ،فان لم تمنعهم فمن يعينهم؟" وعندما جلس يوما إليه قوم ،اطرق مليا ثم رفع رأسه وقال : منذ جلستم إلي هاأنذا أجيل فكري التمس حبة عفنة أخرجها إليكم تطيقون حملها فلم أجد! وأجاب في وقت آخر عندما سألوه بم وجد المنزلة التي هو فيها بعارة :

دع عنك وجود المنزلة . ولكن أكرمني الله بثمان كرامات

أولا رأيت نفسي متأخرا ورأيت الخلق يسبقوني ،

ثانيا رضيت بان احرق بالنار بدل الخلق شفقة عليهم،

ثالثا كان قصدي إدخال الفرخ في قلب المؤمن ،

رابعا لم امسك شيئا قط لغد ،

خامسا أردت رحمة الله بالناس اكثر مما أردتها لنفسي ،

سادسا بذلت جهدي في إدخال السرور على المؤمن وإخراج الغم من قلبه

سابعا ابتدأت بالسلام على من لقيته من المؤمنين من شفقتي عليهم ،

ثامنا قلت لو غفر الله لي يوم القيامة وأذن لي بالشفاعة .

لشفعت أولا عمن آذاني وجفاني ،ثم من برّني و أكرمني ، ثم بعدها ناداني : يا أبا يزيد!

هذا "التذبذب" المترامي ما بين الشفاعة للجميع بسبب عدم اختيارهم حمل الأمانة في الظهور (الوجود) و"اتهامه" إياهم بعدم القدرة على حمل ذرة من ذراتها هو تذبذب الثبات في مرجعيات الحقيقة المتلاشية فيه . فهو نفسه ليس إلا المرجعية المؤنسة للحق والحقيقة ، لان "أنا" ته متمحورة في حقائق سموها بالمطلق . وهو أمر يجعلها قادرة في آن واحد على افتراض حق الشفاعة للآخرين ،وتصيرها جسرا يعبرون عليه من جهنم إلى نعيم . لهذا رد على من قدّم له وسادة بعد أن شاخ وذبل وضعف قائلا "لا حاجة بها لمن صار وسادة" ! فهو القدر الذي جعله قدرا ومعيارا للحقيقة في أحوالها المتنوعة . فمواقفه من قضايا الإيمان هي التجلي الرفيع لسمّوه بحيث جعلها جزء من حقائقه المكتشفة وتذوقها في الأحوال . وليس "غلوها" سوى التجلي المتسامي للحقيقة في انتزاعها حراشف الإيمان والعقائد الجافة . إذ ليس الإيمان وعقائده سوى الصيرورة المتراكمة في تجليات الحقيقة ، ولا بالعكس . أي انه يستمد معناه وفحواه وجدواه من الحقيقة لا بالعكس . ولم تعد الجنة ما هو متعارف عليه بالحس والجسد ،بل هي لذة الرضا والمعرفة . وبهذا الصدد قال "إذا أعطي للمرء رضاء فما يرجو بقصور الجنة؟" . و"إن لله عباد لو بدت لهم الجنة بزينتها لضجوا منها كما يضج أهل النار بالنار" . ولم تعد العبادات سلوك الجسد ،بل استحكام الروح بحقائقه . فقد ردّ على رجل أرسل إليه حصير مكتوب معه "صل عليه بالليل" و بعبارة "أني جمعت عبادات أهل السماوات والأرضين فجعلتها في مخدة وضعتها تحت خدي" . ولم ير في الصلاة ،وكما قال مرة ،سوى "تعب البدن" ،وفي الصوم إلا "جوع البطن" ،وفي الحج إلا "الطواف حول حجر" . في حين رد على من قال له مرة ،وبان الناس تقول "إن قول لا اله

إلا الله مفتاح الجنة" بعبارة "صدقوا! ولكن لا يفتح المفتاح بغير مغلاق . ومغلاق لا اله إلا الله أربعة أشياء ، ولسان بغير كذب ولا غيبة ، وقلب بغير منكر ولا خيانة ، وبطن بغير حرام ولا شبهة ، وعمل بغير هوى ولا بدعة! ولم تعد السنة ما هو متعارف عليه من ترديد وتقليد للحديث والرسول ، بل " ترك الدنيا " و" صحبة المولى " . ومن يعمل بالسنة والفريضة فقد كملت معرفته . وإذا كانت السنة في رفع اليدين ، فإنه طالب المرء الاجتهاد في أن يرتفع قلبه إلى الله ، فإنه أولى . وعندما طالبه أحد الأشخاص يوما بأن يحد اسم الله الأعظم ، أجابه : ليس له حد محدود . هو فراغ قلبك لوحدايته .

يعكس هذا الكلّ المتنوع للحقيقة أولا وقبل كل شيء ، الكلّ الصوفي للبسطامي . فقد جسّد البسطامي إحدى تجارب البقاء في الحقيقة وأحد نماذج الاستظهار المتسامي لها (الحقيقة) في إسلامه الروحي والثقافي .

* * *

ب. الجنيد : الاستظهار المعتدل للحقيقة

(قيل للجنيد : إلى متى تنادي على الله بين يدي العامة ؟

فأجاب : لكنني أنادي على العامة بين يدي الله!)

أوصى الجنيد في نزعه الأخير أن يدفن جميع ما هو منسوب إليه
من علمه . وعندما قيل له :

- لم ذلك ؟

- حببت أن لا يراني الله وقد تركت شيئا منسوباً إلي .

وردّ على استغراب الجريري ، وعندما رآه يقرأ القرآن وهو في نزعه
الأخير ، قائلاً "ومن هو أولى مني بذلك ؟ وهو ذا تطوى صحيفتي"!

ليس التخلص مما هو منسوب إليه من العلم سوى الإدراك المتسامي
لقيمة الروح المبدع أمام المطلق . أي تحقيق عابرته في الديمومة الخالدة
للحق . وهو إدراك يصعب وضعه في قواعد المنطق ، لأنه يستمد مقوماته
لا من التركيب الشكلي للبديهية ، بل من حدسها الأخلاقي .

إن تحقيق "عابرية" الروح المبدع في الديمومة الخالدة للحق هو البذل
الكامل للروح حسب معايير المطلق ، وذلك لأن الرغبة العارمة في

الوقوف أمام الله بلا "ملكية" هي الرغبة الخالصة في الفناء في الحق والبقاء في حقائقه . وليس هذا سوى تحرير الاخلاق (الورثة) من تصنيفه ، إذ لا مثال في التصوف غير الحق وتجليه الدائم في الحقيقة . فقد وجد في طوي الكتاب طوي صحيفته . انه أفنى ذاته في كتاب الصوفية أو كلها المعرفي بالبقاء فيه . مما أعطى للاخلاق إمكانية تقييمه بمعايير الحرف والكلمة والعبارة والمعنى القائم في أسنتهم وقلوبهم . بحيث جعل بعضهم يقول "ما بقي بعد جنيد إلا من يستحي من ذكره" . ووجد البعض الآخر فيما أراد دفنه من علمه "خير ما قيل في التصوف" لما فيه من "بصيرة وحسن عبارة" . وما بقي بعده إلا من مجالسته غيظ .

هذا الإفراط المعظم لشخصه وأثره في التصوف هو التعويض الملازم لإخلاص الشخصية المبدعة في إخلاص المخلصين . بحيث جعلهم يستحون من ذكر غيره ، ويعترفون بأن ما بقي بعده مجرد غيض من فيض تجاربه . وهو تقيم له معناه فيما أسميته بالغربة والغربة الصوفية في الإسلام والتصوف .

والغربة في التصوف هي الكل المتبلور في فردانية التجربة الصوفية . وهي فردانية تعطي للإبداع استقلاله الخاص في الكل الإسلامي والصوفي . وتكشف في نفس الوقت عن أن قول الصوفي وفعله تعبيران عن تاريخ روحه المبدع . ولئن اتخذ غربته في الكل الإسلامي مظهر للسان المتميز ، فلأنه استجاب للألسن جميعا وخالفها في العبارة والمعنى . فعندما شاهد أبو القاسم الكعبي الشيخ الجنيد ، واستغرب قائلا "رأيت شيئا ببغداد يقال له الجنيد ، وما رأيت عينا مثله . كان الكتبة يحضرونه لألفاظه ، والفلاسفة يحضرونه لدقة معانيه ، والمتكلمون يحضرونه لزماد علمه ، وكلامه بائن عن فهمهم و كلامهم و علمهم" .

إن تحول لسان الجنيد إلى كلام "مقبول على جميع الألسن" بائن

عنها إياهم يعكس أولا وقبل كل شيء فرادة انتمائهم العميق للكل الإسلامي . فهو ليس خزين الألفاظ والمعاني والعلم فحسب ، بل ومحك جمالية العبارة (الأدبية) ودقتها (الفلسفية) وزمامها (الكلامي) . ومع ذلك بائن عن علم الآخرين وكلامهم! وهو تباين اختزله الجعيد في تصنيف (صوفي) نموذجي يقول "أن الفتوة بالشام ، واللسان بالعراق ، والصدق بخراسان" ، وكما لو أنه أراد مطابقة لسانه مع لسان الثقافة الإسلامية آنذاك ، وإظهار تميزه أيضا . أما في الواقع فلا يعني اللسان بالعراق سوى الصيغة المميزة لإدراك غريبته عن الكل الإسلامي وتمثله للحق الظاهر فيه . إذ لم تعد الآية القرآنية والحديث النبوي والقول المأثور محط اهتمامه في القول والخطاب ، بل معاناة المعنى في الخطاب .

فقد كتب في إحدى رسائله لمحمد بن معاذ الرازي ، على سبيل المثال ، يقول "لازلت في الأزل شاهد الأزل في ازليتك . ولا زال الأزل يكون لك مزيدا لما زال منك فكنت بحيث كنت كما لم تكن . ثم كنت بفردانيتك مؤيدا بلا شاهد من الشواهد يشهدك ، ولا غبت لدى الغيب من الغيب بغيبتك . فأين ما لا أين لأينه ؟" . ولم تعد مناجاته معقولة بعبارات التضرع والاسترحام ، بل مقبولة "بأسرارها" الوديعه ، وكما في قوله "وهبني ثم أستتر بي عني ، فأنا أضّر الأشياء علي" ! ولم تعد تعويذته بالشیطان ، بل بحال الحق والحقيقة ، وكما في قوله "أعاذنا الله من كل حال لا تكون لمحض الحقيقة مصادقة ، ولا تكون لما احكمه الحق متوالفة" ، وفي حين يضع فكرة الشهود والإيمان الأزلي بالله والأمانة الإسلامية المترتبة عليها بعبارة "أفاني بإنشائي كما أنشائي" !

لا تعني معاناة معنى الخطاب و مناجاة الأسرار بالصيغ المقبولة والتفرد بأحوال الحق والحقيقة سوى الأشكال المتنوعة لفردانية لسانه في الكل الإسلامي . أي قدرته (وأصلته) على "تغليف" لسان الروح المبدع

بإشارات الحق الظاهر ، بحيث يجعله مقبولا للكلمة والمعنى والعلم الإسلامي (العام) . وإلا فما قاله اشد من "شطح" البسطامي و"تهور" الحلاج . فقد استطاع بعشرة القناعة والحيرة إحداهما في الأخرى ، وتشظية الكلّ في الأجزاء وتجميعه منها ، وجعل الكلمة مصدرا للتكامل والتفاضل في العبارة والمعنى . إذ لا تعني عبارته "لا زلت في الأزل شاهد الأزل في أزليتك ولا زال الأزل يكون لك مزيدا لما زال منك" سوى الصيغة التي تستبطن قواعد المنطق (العقلي) بالشكل الذي تذوّبها في وجدان الحدس المتخّير بالمعنى والقانع به . وذلك لتشظي المعنى في الكلمات واجتماعه في العبارة . انه يمسك العقل والوجدان في قبضات "الأسرار" المحيرة والجلية للعبارة . فكون الله لا زال في الأزل شاهد الأزل في أزليته ، ويعني شهوده أزله وبرهانه فيه ، وكما أن الزوال من الأزل هو البقاء فيما زال ولم يزل . وهي المفارقة التي تجعل من الممكن القول "فكنت بحيث كنت كما لم تكن" ، والذي تتحير الأبواب فيه وتقتنع في "إيمان العبارة" باعتبارها وجدان الحقيقة .

إن مسك العقل والوجدان في قبضات الأسرار المحيرة هو الأسلوب الذي بلور ظاهر الجنيد وباطنه وعبرَ عن تجربته في استظهار الحقيقة والبقاء فيها . فقد استقطب في ظاهره الجماعة الروحية الإسلامية وجعلها تتمايل أمام عباراته . كما جعل من عباراته صدى الاختلاج المتغلغل في أعماق الجماعة ، والعصي على لسانها وفصاحتها . واستطاع أن يصوغ خلاتها بمعايير معقولة للحقيقة الباطنة . فقد دفع حقائق التجربة الفردية باتجاه قطع دورتها التامة ضمن "العرف الإسلامي" كما أعطى لها إمكانية الحركة الحرة في صرح الظاهر الإسلامي وبواطنه المبدعة . فهو لم يتكلم عن إقنائه في إنشائه فحسب ، بل ووضعه في دورة النفي الكامل للحركة الدائمة "أفنائي بإنشائي كما أنشائي بديا في حال فنائي" . لقد وضع الرؤية المتعمقة للفناء الصوفي في قوالب الصيغ المعقولة والمقبولة

للفكرة الإسلامية عن مخاطبة الله للوجود قبل وجوده بالشهادة له أزلا وأبدا . وهكذا الحال بالنسبة لفكرته "أوهني ثم استتر بي عني وفأنا اضّر الأشياء علي" .

أبقى الجنيد في عباراته ومفاهيمه على حقائق التجربة الصوفية بعبارات الحق الإسلامية . بمعنى استبطان الحقائق واستظهارها في ذاته الكلية . فقد قام من مكانه ولم يتكلم على الناس شهرين بعدان خاطبه يوما أحد الأشخاص بعبارة "يا أبا القاسم! أن الله لا يرضى عن العالم بالعلم حتى يجده في العلم ، فإن كنت في العلم فالزم مكانك و إلا فأنزل!" ثم خرج بعدها قائلا : لولا بلغني عن النبي انه قال "في آخر الزمان يكون زعيم القوم أرذلهم ما خرجت إليكم" ! ثم أضاف "ما تكلمت على الناس حتى أشار إلي وعليّ ثلاثون من البدلاء ، إنك تصلح أن تدعو إلى الله"!

فالنزول والخروج والانزواء والظهور تجليات لاستبطان الحقيقة واستظهارها ، كما أنها إمساك العقل والوجدان في قبضات الأسرار التي يفصح عنها صوت الظاهر (الداعي) في دعوته للنزول عن منبر القوم إلى "علم الخواص" ووصوت الباطن (البدلاء) في إشاراتهم إلى انه يصلح لدعوة الناس إلى الله .

إن استبطان الحقيقة واستظهارها في الروح الصوفي المبدع هي مشقة دائمة جعلت الجنيد يوما يقول : وبان التصوف عنوة لا هدنة فيها! فقد أحس بالألم العميق من كلمات "أمير القلوب" (أبي الحسين النوري) عندما قال له يوما وهو يتكلم على الناس : يا أبا القاسم! غششتهم فأجلسوك على المنابر ، ونصحتهم فرموني بالمرابيل! عندها نزل الجنيد كما في المرة الأولى واعتزل ، ثم خرج وقال : إذا رأيتم الصوفي يتكلم على الناس فاعلموا انه فارغ! . ولم يمنع هذا من التكلم لاحقا والقول "أكلّم الله منذ ثلاثين سنة والناس يظنون أنني أكلّمهم" ! في حين رد

على من قال له يوما إلى متى يظل ينادي على الله بين يدي العامة؟
بعبارة: ولكنني أنادى على العامة بين يدي الله! وأن يستخلص من كل
ذلك موقفا صوفيا وضعه في المبدأ القائل "مكابدة العزلة أيسر من مداراة
الخلطة".

شكل استبطان حقائق التجربة أسلوب استظهارها المتجدد . كما
شكل استظهار حقائق التجربة استبطانها المتجدد ،لأنه مثل وتمثل الوحدة
المرنة لتكافؤ واعتدال التصوف والإسلام . لهذا زجر الحلاج على
"تهوره" ،ونهى الشبلي عن جهره بالأسرار مخاطبا إياه يوما "نحن
خيرنا هذا العلم تحييرا ،ثم خبأناه في السرايب ،فجئت أنت فأظهرته
على رؤوس الملأ"! ولا يعني تخبئته في السرايب ومعارضة إظهاره على
رؤوس الملأ سوى الدعوة لتوليف العلم والوجدان بالشكل الذي يحفظ
للتجربة حقائقها الباطنة وللعالم الظاهر (الإسلامي) قيمتها العملية
(الأخلاقية) . وليس هذا سوى النتاج الملازم لصيرورة روحه المبدع
باعتباره توليفا للعلم والحال ومصدرا لغرابته وأصالته في التصوف . فقد
أجمع الصوفية على القول فيه "لم نر في شيوخنا من اجتمع له علم وحال
غير أبي قاسم الجنيد ،وآلا فأكثرهم يكون لأحدهم علم كبير ولا يكون
له حال ،وآخر له حال كثير وعلم يسير ،وآبو قاسم الجنيد كانت له
حال خطيرة وعلم غزير . فإذا رأيت حاله رجحته على علمه وإذا رأيت
علمه رجحته على حاله" . ولا يعني ذلك سوى نموذج الفريد في تقييد
الطريقة بالشرعية وتحقيق الشريعة بالطريقة عبر استبطانها واستظهارها
في اعتدال العلم والحال (العقل والوجدان) .

لقد شكل اعتدال العلم والحال في استظهار الروح المبدع عند الجنيد
طريقا خاصا لفردانيته في تجربة البقاء في الحقيقة . فإذا كان بقاء
البسطامي في الكل الصوفي يقوم في استظهار القرآن ،وفي بقائه في
الحقيقة يمثل وحدانية استظهاره حقائق الكل الإسلامي (المطلق) ،فان

بقاء الجنيد في الكلّ الإسلامي يقوم في استظهاره وحدة واعتدال العلم والحال . وهو اعتدال يتضمن في ذاته الصيغة الأعقد والارهق في تأسيس الموازنة الدائمة بين الكلّ الصوفي والإسلامي للروح المبدع وبين تقاليد الجماعة . إذ لا اعتدال في الحقيقة ولا تطرف ، ولا وسط فيها ولا غلو . وفي نفس الوقت تحتوي على هذه الصفات كنبضات في "صراطها المستقيم" . إذ الحقيقة لا تعرف "غلوًا" بالمعنى الذي يقابل "الاعتدال" ، ولا "اعتدالًا" بالمعنى الذي يقابل "الغلو" . ومع ذلك فيها روح الغلو والاعتدال ، لأنها الوحيدة القادرة على تحرير الروح و تأسيـره بمعاييرها . وهي مفارقة جسـد الجنيد تجليها الأسمى باعتباره النموذج الأول للاعتدال الشامل في تقاليد التصوف ، ولاندماج المبدع في تقاليد الجماعة ، ولوحدة الروح العملي المتسامي . أي كل ما مهد بدوره ووضع أسس المنظومة الخاصة في تعميق الفكر (النظري) والعملي الصوفي بشكل خاص والإسلامي بشكل عام . انه استطاع أن يمثل في تجربة البقاء في الحقيقة حقائق التوازن ، كما استطاع أن يجسد بذاته الاستنتاج القائل بان الحقيقة توازن واعتدال ، ويكشف في نفس الوقت عن أن تجربة الموازنة والاعتدال هي التجربة العقلية - الحدسية الأعمق للروح والجسد ، والتجربة الروحية - الأخلاقية الأصدق في البيان والبرهان .

ولا يعني أن الحقيقة توازن واعتدال سوى استكمال و تكامل عناصرها المكونة في نظام معقول ومقبول للثقافة . وليس اعتباطاً أن يطالب الجنيد الصوفي بعبارة "يا أخي كن على علم بأهلك ودهرك ، وعلى معرفة بأهل وقتك وعصرك ، وابدأ في ذلك من نفسك" . إذ ليس العلم بالأهل والدهر والوقت والعصر سوى الإحاطة بكل ما هو جوهري في الثقافة وصهره في مكونات الحدس الأخلاقي الرفيع . وهي صيغة ميزت فردانية الجنيد في استظهار الحقيقة ، وكذلك صيرورة التوازن الفعال في

استبطانه حقائق الثقافة واستظهارها في آرائه و مواقفه . ففي التوحيد تكلم عن درجات رغم حدّه إياه "بإفراد القدم عن الحدث" . إذ نراه يتكلم عن توحيد العوام (وهو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأضداد والأشكال) وعن توحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر من متكلمين وفلاسفة (وهو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأضداد والأشكال مع إقامة الأمر والانتفاء عن النهي في الظاهر) وتوحيد الخواص من أهل المعرفة (وهو على وجهين) والوجه الأول هو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأضداد والأشكال مع إقامة الأمر في الظاهر والباطن بإزالة معارضات الرغبة والرغبة عمن سواه ،ومستخرجه من عيون الموافقة بقيام شاهد الحق مع قيام شاهد الدعوة والاستجابة . أما الوجه الثاني فهو أن يكون شبعا قائما بين يدي الله ليس بينهما ثالث تجري عليه تصارييف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وبحيث يرجع آخره إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون!

ادخل توحيد العوام في توحيد أهل الحقائق بعلم الظاهر ،وادخل توحيدهم جميعا في توحيد أهل الوجه الأول من توحيد الخواص . مما يعني نفي كل درجة في الأخرى بحيث تضمحل مكونات توحيد العوام وأهل العلم الظاهر في توحيد الخواص . وذلك لان توحيدهم لا يتضمن الإقرار بالوحدانية باعتبارها نفيا لرؤية الأنداد والأضداد (العوام) مع إقامة الأمر والامتناع عن النهي في الظاهر (أهل العلم الظاهر) فحسب ، بل و يتجاوزه إلى "إزالة معارضات الرغبة والرغبة" . أي تذليل تعارضات وتناقضات الوسيلة والغاية ،وفاعلية الهوى والمصالح بالخضوع للمطلب المتسامي فقط . وهو خضوع يجري استقائه من وجود شاهد الحق معه . بهذا يكون الجنيد قد ادرج في حقائق العقل والحدس الصوفي القدر الضروري من الحق المتكامل في تجارب الثقافة عن توحيد العوام وأهل

العلم الظاهر . أي دفعه لتلقائية الحق القائمة في توحيد الجماعة إلى مداه الأقصى باعتباره امتدادا للحق (المطلق) . وهي رؤية تجعل الصوفي قادرا على الاستواء بالمطلق بحيث "يكون شبعا قائما بين يدي الحق" . وهي صيرورة تعكس كينونة الروح المبدع وفنائه في الحق . ومن ثم "رجوعه" إلى حقيقته الأولى والعمل بها . إذ لا يعني تصيره شبعا بين يدي الحق ليس بينهما ثالث وتجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالقضاء عن نفسه بحيث يرجع آخره إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون وسوى فعله بمعايير المطلق الأخلاقي . فشبحية الحق فيه هي تجسيده للحق "العابر" في الأفعال و بحيث يكون كل ما في الصوفي تجليا وظلالا وخيالا للحق , ويكون هو في كل شيء (من تصاريف و تدابير) فانيا عن نفسه بالحق . وهي نتيجة معقولة بمعايير الإسلام (العام) والصوفي (الخاص) ولأنها تتمثل حقائق الثقافة وإنجازات رؤيتها العقلية والروحية من خلال موازنتها التامة للظاهر والباطن . وهي موازنة صورها ببلاغة في قوله "إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة" , حيث استنبطها واستقرها من منطلق الروح المبدع (الصوفي) وعقله الحدسي في قدرته على النفي الدائم . أي تحويله الحيرة إلى درجة في حقائق التوحيد والبحث فيها عن اعتدال العقل في العمل (الأخلاق) . من هنا تصويره المتناسق والمتوازن لسلسلة مكونات الرؤية التوحيدية التي صاغها في فكرته القائلة :

أول عبادة الله معرفته

اصل معرفته توحيده .

نظام توحيده نفي الصفات عنه بالكيف والحيث والالين

والاستدلال به عليه

وسبب الاستدلال به عليه توفيقه .

وتوفيقه وقع التوحيد له .
ومن توحيده وقع التصديق به .
ومن التصديق به وقع التحقيق عليه .
ومن التحقيق عليه جرت المعرفة به .
ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه .
ومن الاستجابة له وقع الترقى إليه .
ومن الترقى إليه وقع الاتصال به .
ومن الاتصال به وقع البيان له .
ومن البيان له وقع الحيرة عليه .
ومن الحيرة ذهب عنه البيان .
ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن الوصف له .
وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له .
ومن حقيقة الوجود وقع في حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده .
وبتفقد وجوده صفا وجوده .
وبصفائه غيب عن صفاته .
ومن غيبته حضر بكنيته .
فكان موجودا مفقودا ومفقودا موجودا" .

ان بلوغ حال الموجود - المفقود والمفقود - الموجود هو بلوغ
الفناء في الحق والبقاء فيه ، باعتبارها الصيغة التي تتمثل منطق ما
أسميته بالعقل الحدسي . إذ لا يعني أول العبادة معرفته واصلها توحيده
ونظام توحيده نفي الصفات عنه والاستدلال به عليه سوى تنظيم الرؤية

العقلية والمضمحلة في سلسلة المنطق الروحي للطريق المعقول بمعايير الثقافة من استدلال وتوفيق وتوحيد وتصديق وتحقيق واستجابة الترقى والاتصال والإيمان . فهي السلسلة التي توصله إلى الحيرة ومنها إلى إفناء مقدماتها بمعايير الحق . فالحيرة تفقده البيان والوصف وتوقعه في حقيقة الوجود والشهود . وحالما يصنّف كيانه الروحي يغيب آنذاك عن صفاته (الجزئية) ويحضر بكلّيته . أي تجاوز التفرقة إلى الجمع بالهم الواحد على مثال الواحد الحق . عندئذ يكون كالمطلق موجودا مفقودا ومفقودا موجودا .

وازن الجنيد في استظهاره للحقيقة وكل من تنظيم الرؤية العقلية والفناء في الحق والبقاء في الحقيقة بشكل يمكنه من الاستجابة والإجابة على دواعي العقل والحدس . ووضع هذه الحصلة في أسلوبه و طريقه وخطه الجديد في التصوف والثقافة الإسلامية . وتجلى أسلوبه هذا ، وعلى سبيل المثال ، في إجاباته على أسئلة حاولت "انتقاص" قدر الصوفية . لقد حاول أن يجعل من "تهور" الصوفية في الأقوال والأفعال ردودا معقولة و مستحبة للشرعية والحدس (الأخلاق) المتسامي . فعندما قيل له مرة : "ما بال أصحابك يأكلون كثير؟" ، أجاب "لأنهم يجوعون كثيرا" . وعندما سأله في حال آخر : "ما بالهم لا تهتمهم قوة شهوة؟" ، أجاب : "لأنهم لم يذوقوا طعم الزنا" ، وعندما سأله مرة : "ما بالهم إذا سمعوا القرآن لا يطربون؟" ، أجاب : "وأى شئ في القرآن يطرب في الدنيا؟! القرآن حق نزل من حق لا يليق بصفات الخلق . عند كل حرف منه على الخلق واجب لا يخرجهم منه إلا الوفاء لله . فإذا سمعوه في الآخرة من قائله أطربهم؟! وعندما سأله : "ما بالهم يسمعون القصائد والأشعار والغناء فيطربون؟" ، أجاب : "لأنها مما عملت أيديهم ، ولأنه كلام المحبين؟! وعندما سأله : "فما بالهم محرمون من أموال الناس؟" ، أجاب : "لأن الله لا يرضى لهم ما في أيدي الناس لئلا يميلوا إلى الخلق فينقطعوا عن الحق ، وفأفرد القصد منهم إليه اعتناء بهم؟!"

لقد أجاب على "الفرضيات" والالتهامات العديدة بشكل يستجيب للحق الإسلامي والصوفي ،مبرهننا على أن قوة الجسد على قدر الحق الذي فيه . وهي موازنة يفترضها منطق الحقيقة المعقولة من جانب الجسد والمقبولة من جانب الروح المتسامي في أجابته على تساؤلات العوام (الظاهر) وكما أن عدم طريهم للقران إذا سمعوه هو نفي للظواهر والمظاهر بمعايير الروح الأخلاقي . فهم لا يطربون لان كل حرف من حرفه يلزمهم بالتقيد والوفاء للحق . والطرب في نهاية الأمر لا عمل فيه . لان العمل أمر والراحة خمر . وخمر الطرب سماع الكلمات من مصدرها الأول (الحق) أي من أنا الحق والحقيقة . إذ لا يعني سماع الكلمات (القران) من قائله سوى ما سبق وأن جسده البسطامي في استظهاره القران . بمعنى تحويله إياه إلى بطانة وجوده الظاهري وإلى ما نادى به الحلاج في أسواق بغداد : "أنا الحق" ! أي التلاشي في الحقيقة والعمل بمعاييرها . وهي نتيجة توحد الظاهر والباطن ،والعلم والحال في الذات المبدعة ،والتي دعاها الجنيد بإفراد القصد منهم إليه اعتناء بهم . أي إفراد ذواتهم بذواتهم لحقيقة ذواتهم بحيث يتحول إفراد أنفسهم للحق إلى اعتناء منه بهم . وليس هذا الاعتناء سوى "الاختيار المقدس" الذي يتجسد في الولاية الإنسانية عند الأفراد و الجماعة في مجرى الصيرورة الحية للروح المبدع ^{٢١} . بحيث جعل من الممكن "اندماج" الصوفية بالجماعة والبقاء خارجها باعتبارهم خميرة الوجود الروحي للامة . وهو اندماج يستمد وقوده من أصول الثقافة الإسلامية بعد إحراقها في تجارب الاقتداء بالمطلق . لهذا كان بإمكان الجنيد القول : "مذهبنا هذا مشيد بأصول الكتاب والسنة" ،و"من لم يحفظ القران ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر،لان علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة" ،وأن "الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول" .

إن تشييد المذهب بأصول القران والسنة هو الصيغة الظاهرية للبقاء

في الكل الإسلامي . فالتصوف بهذا المعنى أحد المذاهب . وكان لابد له من أن يفصح عن انتمائه لأصوله ، لأنها أسس وجوده التاريخي . من هنا محاولاته التوفيق بين الشريعة والطريقة بما يحفظ لهما توازنهما الداخلي وتحررهما في نفس الوقت . فتشييد المذهب بالأصول هو أيضا تقييد علمه بها ، وكما أن تشييد التصوف بالمقامات هو تقييد الإرادة بشروط تسويتها الذاتية بالمقامات . وحالما تصبح هذه الوحدة الداخلية مقدمة بناء أنا الحق والذات المبدعة والروح المبدع في الإرادة ، حينذاك يتقيد علمها بذاتها . وليس تقييد العلم الذاتي في التصوف سوى التحرر الدائم ضمن الكل الثقافي (الإسلامي) . فقد ربط التصوف معنى التحرر بالعبودية للمطلق أو ما أسميته بإحراق وقودهم (أصولهم ومقاماتهم) في تجارب الاقتداء بالمطلق . وبالتالي لا يعني اقتفاء أثر الرسول عندهم سوى اقتفاء أثر الرمز التاريخي المطلق . وجعل ذلك من الممكن القول ، بأن الطرق مسدودة دون اقتفاء أثره ، ولأن أثره من آثار المطلق . من هنا حصر حقيقة العارف (المسلم) بمن هو "أقوم الناس بالأحكام ، وأعلمهم بالحلل والحرام ، وأبصرهم بشرائع الإسلام . يقع على آثار المرسلين ، ويتبع سنن الأولياء والصالحين ، ولا يميل إلى بدعة ، ولا يقصر عن الأخذ بالسنة ، ومتوسط بجميع المذاهب ، ومتحري لأقوم الآراء ، ولا يميل إلى الكلام ، ولا يطغي على الأئمة ، ويرى السمع والطاعة ولا ينزع يدا عن جماعة ، ويرى أن الخروج على الأئمة من فعل الجهلة الفاسقين والغواة المارقين" .

يعكس البقاء الواعي في حدود الجماعة ومتوسط المذاهب والآراء والاعتدال في المواقف والسلوك مساعي الجنييد إبداع توازن العلم والعمل . فقد اعتبر قول من يقول أن ترك الحركات من باب البر والتقوى ، أشد الأقوال غلو ، إذ وجد فيه إسقاطا للعمل . وهو أمر أشد

خطيئة بنظر الجنيد من السرقة والزنى . فهو يعتبر الوسط الحق والاعتدال والتوازن معادلا للحقيقة . من هنا حكمه القائل بان سبب زلل الطوائف في تأويلاتها ناتج لما غاب عنهم من علم الحقيقة . من هنا قوله : "لا يبلغ أحد درج الحقيقة حتى يشهد فيه ألف صديق بأنه زنديق" ! وذلك بسبب تعقد مسار العارف في أدراج الحقيقة بسبب اعتدال الحقيقة المثير لشبهات وهواجس ووساوس وانتقادات واتهامات الأطراف جميعا . إذ ليس درجة الحقيقة سوى بلوغ اعتدالها التام .

حصل هذا الاعتدال التام في توازن علم الجنيد وعمله (حاله) على تجليه الأمثل فيما أسميته بالتجربة العقلية - الحدسية للروح والجسد . فقد رد في إحدى المرات على من قال له ولم لا يتحرك هو في السماع بعد أن كان يتحرك في بدايته ، وبعبارة "وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب" . ولا يعني ذلك سوى هيجان الجنان واضطراب القلب في الملوكوت ، وهودوء الظاهر في آداب الجماعة . ولم يكن ذلك من فعل الإرادة الواعية لغاياتها العملية ، بل فعل التلقائية النابعة من صيرورة الإرادة واستوائها في الروح المبدع باعتباره قضاء وقدر لها . لهذا رد مرة على من طلب منه أن يعيد ما قاله من كلام عن التوحيد ، بكلمات اعسر على الفهم من المرة الأولى . وعندما طلب السائل شرح ما عسر عليه أجاب : "أن كنت أجريه فأنا أمليه" ! لقد أراد القول بان سيلان العبارة من الروح هي تلقائية الحقيقة الوجدانية كالنغم في الموسيقى والخضرة في الشجر والجمال في الورد والشوق في المحبة . إذ لا تكرار في الوجود ، فلا تكرار في حقيقة الإبداع . لأنه لا يجري ، وعلى قانون منطقي ولا يحكم عليه ميزان ، لأنه ميزان كل ميزان ، وكما يقول ابن عربي .

ان تجلي الروح المبدع عبر اعتدال العلم والحال في ميزان شامل لكل ميزان يعني بلوغ العقل والحدس وحدتهما التامة في تلقائية الفعل كما

تتصادم إيقاعات الأنغام في وحدة انسجامها العميق . فالروح المبدع عند الجنيد هو الروح المتكامل في تجربة تصوفه . مما جعله يولف بعبارات العقل والحدس وحدة التصوف في إيقاعها الداخلي وتجليها في السرّ والعلانية ، والطريقة والشريعة ، والأنا والجماعة ، والحق والحقيقة . فقد حدّ التصوف في إيقاعه الداخلي على أنه " ذكر مع اجتماع ، ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع " . ووضع وحدة السر والعلانية في فكرة " حفظ الأوقات " ، وهو أن " لا يطالع الإنسان غير حدّه ، ولا يوافق غير ربه ، ولا يقارن غير وقته " . وفي تجلي وحدة السر والعلانية " لحق السر بالحق " ولا ينال ذلك إلا بفناء النفس عن الأسباب لقوة الخروج والبقاء مع الحق . وفي تجلي الطريقة والشريعة " أن يكون مع الله بلا علاقة " . وفي تجلي الأنا والجماعة " أن يعفو عمن ظلمه ، ويعطي من حرمه ، ويحسن إلى من أساء إليه ، ويتجاوز عمن يتعدى عليه ، ولا يريد على شيء من أعماله من الخلق أجرا ، ولا يميل إلى مدحه ويجتهد لله " . وفي تجلي الحق والحقيقة أن يكون كما أجاب مرة عن ماهية التصوف ، وبعبارة : " أن يملك الحق ويحييكم به " ! وتشعبت إجاباته وبقيت ضمن إطار الموازنة الخفية والاعتدال التام للعلم والحال ، بحيث جعلته يستنتج أن التصوف هو " نعت للحق حقيقة ، ونعت للعبد رسماً " . وأن يجد في الصوفي كيانا كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل ملبح " ، وأنه كالأرض يطأها البر والفاجر وكالسحاب تظل كل شيء ، وكالقطر يستقي كل شيء " . أي الكيان الذي يحوي في ذاته مكونات الوجود الكامنة والواقعية والواجبة . ولا يعني ذلك سوى الاستعداد التام لموازنة الوجود في العلم والحال والعمل . ونعثر على ذلك في فردانية سلوكه وفي كيفية استجابتها لأحوال بقاءه في الحقيقة . من هنا فكرته عن " أن من أشار إلى الله وسكن إلى غيره ابتلاه بالمحن وحجب ذكره عن قلبه وأجراه على لسانه " . أي فقدان الحكمة بسبب مفارقة العلم للعمل ، والحال

للحقيقة . وهو فقدان يؤدي إلى الابتلاء باللسان . لهذا اعتبر وجود لسان بلا قلب نقمة (بلاء) وقلب بلا لسان نعمة . أما الحكمة ففي اكتمالهما انطلاقاً من أن "ألسنتها لا تنطق إلا بعد أن يؤذن لها" . ولا يؤذن لها إلا بما فيها ، ولأن حكمتها على قدر صفائها ، وصفائها على قدر معاناتها في صيرورة الروح المبدع . فعندما سأله مرة : "من أين استفدت هذا العلم" ؟ أجاب : "من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة" ، وأوماً إلى درجة في داره . وكان يمكن أن تكون في شيء آخر . ولا فرق في ذلك ، ولأن قواعد الحقيقة ومنطقها تكمن في الإخلاص للحق . وطالب أن يكون للعلم ثمن وأن لا يعطوه حتى يأخذوا ثمنه . وعندما سأله ما ثمنه ؟ أجاب : وضعه عند من يحسن حمله ولا يضيعه!

تستند قاعدة ضرورة وضع العلم في محله وعند من يحسن حمله على المبدأ القائل بأن العلم ، ولا يباع ولا يشتري لأنه بلا ثمن أرضي و كما يقول الجنيد . ومن ثم فإن وضع العلم في محله وعند من يحسن حمله يعني إيداعه في الذات العارفة ، ولأن هذا العلم هو "السر المتردد بين العارفين وبين الله" و"الوجود المتردد في العدم" . فمن جهة يصعب التعبير عنه ومن جهة أخرى يجسده العارف في شخصه . ففي كيان العارف . فالعارف في كيانه "كالماء لونه لون الإناء" . وفي تجليه هو "كمن نطق الحق عن سره وهو ساكت" . وهي الوحدة الفاعلة للظاهر والباطن في وحدة العقل والحدس وفي تجارب البقاء في الحقيقة . فهي الوحدة التي تجعل العارف ميداناً لتجلي اعتدال الحقيقة في التجربة الروحية - الأخلاقية باعتبارها التجربة الأصدق في البيان والبرهان . فقد طالب المرء في المجاهدات والمعاملات أن يكون همه في صلاته إقامتها بالفرح والسرور ، وبالاتصال بمن لا وسيلة إليه إلا به" . وهي نتيجة مترتبة على اكتمال الهم الموحد والتحرر من رق الاغيار . فقد ترمض

يوما فسأل الله أن يعافيه وفجاءه الجواب في سره : "لا تدخل بيني وبينك نفسك" . لهذا قال في بعض وصاياه : "إن أمكنك ألا تكون آلة بيتك إلا خزفا فافعل" . وآلة البيت هي وجوده . أي طالبه بصهر ذاته كل مع كل كسر في بوتقة بروح الإخلاص للحق والحقيقة . من هنا قوله في إحدى وصاياه : "أن الله يخلص إلى القلوب من برّه على حسب ما تخلص إليه القلوب من ذكره . فانظر ماذا خالط قلبك" ؟! إذ لا يعلو الإخلاص شئ ، وكما يقول الجنيد .

لقد توصل كل من الجنيد والبسطامي بطريقه إلى بلوغ مطلقه الخاص! بمعنى بقاءهما في ميدان الحقيقة وتعبيرهما عنها بفردانية الإخلاص للحق . من هنا تباينهما في استظهار الحقيقة ، ولا سيما وأنها الوحيدة القادرة على التجلي بصيغ لا تخصى والثبات في انتماؤها للكل الثقافي والحق . وليس تضادات "الغلو" و"الاعتدال" فيها سوى نماذج تجليها في موازينها الخاصة . فللحقيقة موازينها في الغلو والاعتدال ، والظاهر والباطن ، والتاريخ والسياسة ، والروح والجسد ، والثقافة والمنطق . أي تساميتها عن متضادات الوجود العابر وتوازنها من خلال المتضادات نفسها . مما حدد تجانسها وجمالها وجاذبيتها في تنوع الاستظهار الصوفي وذلك بسبب تلقائية إخلاصهم للحقائق المتراكمة في الكل الثقافي وإعادة تشويره وإنتاجه في تجريدهم للحق وإفرادهم إياه ، أي في كيفية استظهار حقيقة الأنا المبدعة وفردانيتها في نماذج الواحد الحق . وهي تجارب ابدعت غرابة إبداعهم وأبقت عليه في نفس الوقت ضمن الكل الثقافي الإسلامي . بمعنى بقاءهم في حقائق الكل الثقافي ومواجهته بمعايير المطلق . وهي مهمة قدرها بقدر الصيرورة الفردية في معاناة بناء كلها الداخلي واستظهاره في القول والفعل .

* * *

الباب السادس

كلمة الروم وروم الكلمة

الفصل الأول : السّر - اللغز والمعنى في الإبداع الصوفي

"الإبداع الحقيقي - حيرة دائمة ، لأنه لغز"

إذا كان بناء الكلّ الباطني عند الصوفي هو أسلوب تمثّل الكلّ الثقافي ، فإن استظهاره في القول والفعل هو أسلوب إبداعه الخاص . وهو أمر يجعل من أقواله وأفعاله محلا للمعاني وللألفاظ . ويصبح هو نفسه فلك دوراتها الدائم ، وكما عبّر الحلاج عن ذلك شعرا :
لأنوار نور النور في الخلق أنوار
وللسرّ في سرّ المسترّين أسرار

اذ للمطلق تجلياته في الكلّ الثقافي ، ولأنواره أنوار في الإبداعات باعتبارها أسراراً في سرّ المبدعين (المسترّين) . إذ ليس السرّ في نهاية المطاف سوى الحقيقة . بهذا المعنى يمكن الاستخلاص من قوله أن للحقيقة المطلقة تجليات في إبداع المبدعين وأسرارهم . فهي تتجلى في القول والفعل والمصير . والكلّ سرّ ، لأنه يحوي في ذاته مكنون الأقوال وغاية الأفعال وخاتمة المصير . وعلى قدر أسرار المبدعين أو حقيقة إبداعهم تتوقف معاني أقوالهم وأفعالهم ولغز مصيرهم . لهذا هام الحلاج في أسرارهِ على المعاني بحيث جعله يقول :

سرائر سري ترجمان إلى سري
 إذا ما التقى سري وسرك في السر
 وما أمر سر السر مني وإنما
 أهيّم بسر السر منه إلى سري .

لقد أصبح في آن واحد محلاً للمعاني وللأغاز ، ولدورانهاما الدائم .
 فالهيام بسر السر منه إلى سرّه يعني البقاء في الحقيقة المطلقة ومعاييرها
 الدائبة في ذاته . وهذا بدوره ليس إلا التمثيل الدائم للحقيقة والبقاء في
 إشكالياتها وأغازها اللامتناهية ، باعتبارها العملية الدائمة للجمع والفرق
 (الوحدة والافتراق) أو المعنى واللغز ، التي عبّر عنها الحلّاج في إحدى
 مناجاته قائلاً :

قد تحققتك في سرّ
 ي فناجـاك لساني
 فاجتمعنا لمعان
 وافترقنا لمعاني

فالاجتماع في المعنى هو الاجتماع بالحقيقة . والحقيقة سرّ لأنها ذات
 الأشياء والظواهر والأقوال والأفعال ، مما يجعلها محلاً لتجلي الأسرار .
 ففي القول كان يمكنه التعبير :

فما جال في سري لغيرك خاطر ولا قال - إلا في هواك - لساني
 وفي الإصغاء إلى ما قال ، وكان يمكنه القول :
 ما تراني أصغي إليك بسري
 كي أعي ما يقول من كلمات
 كلمات من غير شكل ولا نقط
 ولا مثل نغمة الأصوات

إن الدوران في فلك المعاني والألغاز نتيجة مترتبة على بقاء الصوفي في الكل الثقافي ومواجهته إياه بمعايير المطلق . فبلوغ الصوفية تعظيم السرّ وتحويله إلى غاية كمالهم يعكس أولاً وقبل كل شئ بلوغ الروح المبدع تحسس وإدراك معاناته المتسامية بمعايير المطلق . فهو الأسلوب الذي يحدد حكمة إبداعه في لغزها ومعناها . وإذا كان السر يتعارض في ظاهراً مع الحقيقة ، فإن حقيقته هي تمثّل وتمثيل أمثل لها . لان الحقيقة في جوهرها سرّ . والسرّ يعريها ويكشفها أمام أنظار المشاهدة باعتبارها "أنا" نيتنا نحن فيما ننوي ونريد قوله وفعله . لهذا قالوا "السرّ هو ما لك عليه إشراف" . أي ذاك الذي يشكل حقيقة المعاناة المتراكمة في مجرى نحت كيان الأنا المبدعة . لان كيان الأنا المبدعة هو صيرورة إرادتها . فإذا كان السرّ في ظاهره يتعارض مع كل ظاهر فليس ذلك إلا لعدم صيرورته بمعايير المطلق . وعندما تقول الصوفية بأن " صدور الأحرار قبور الأسرار" ، فإنهم لم يقصدوا بذلك الاستخفاف بقيمة الشجاعة والمواجهة والتحدى ، بل نفىها التام بمعايير الإرادة المتسامية ، والتي توصل الصوفي من خلال تربية السر إلى أنه لا سرّ! بمعنى تحريرها من كل عبودية باستثناء "عبوديتها" للحق والحقيقة . لهذا قالوا "إن أسرارهم معتقة عن رق الاغيار" . وليس الاغيار (أو الغير) سوى ما يترامى وراء الإرادة المتحررة ضمن كيان الحقيقة الصوفية .

فالسرّ الحقيقي هو الوجدان المشحون بقيمة المطلق . من هنا قول الصوفية "السرّ يطلق على ما يكون مكتوباً مصوناً ما بين العبد والحق في الأحوال" . وليس المكتوب ما بين الإنسان والحق في الأحوال ، وإلا لحظت الإبداع المتقلبة في كيان الحقيقة والتي أطلق الصوفية عليها عبارة "تقلب القلب بين أصابع الرحمن" . ولا يعني ذلك سوى ما دعيته بمبدأ الثبات في التغير ، لأن القلب بين أصابع الرحمن هو ثباته على التغير بمعايير الحق . أما تجليات هذا التغير (أو المبدأ) فتتنوع بحسب ميادينها . ففي ميدان تربية الإرادة تتخذ صيغة . فهي تتخذ صيغة

تسويتها في قطع المقامات ونفيها في بناء الروح المبدع ، وفي ميدان المعرفة تتخذ هيئة قطع أشواطها المترامية ما بين المعرفة والمشاهدة . أي تجسيد المساعي الدائبة صوب المجهول باعتبارها قدر اليقين الباحث عن يقين وبلوغ السرّ سرّ السرّ . وهذا بدوره ليس ألا تجسيد ما أسميته بمبدأ التغير في الثبات أو البقاء في الحقيقة واستظهارها في القول والفعل .

وضع الصوفية مبدأ التغير في الثبات باعتباره أسلوب تنقية القلب في ثلاثية المعرفة والمحبة والمشاهدة أو ثلاثية القلب والروح والسرّ ، وطابقوا بينها بشكل جعل من وحدتها (الثلاثية) أسلوبا لإبداع وحدة السرّ . فالقلب هو المعرفة ، والروح هو المحبة ، والسرّ هو المشاهدة . وفي قلبه يتدرج إلى الروح ، وفي ارتقائه يرتقي إلى السرّ . فتقلب القلب بين أصابع الرحمن يؤدي إلى معرفة الوجود ومحبة كل ما فيه ، ويكشف عن المعنى في جزيئاته اللامتناهية .

تضع هذه العملية الصوفي أمام مهمة تذليل خلافات الروح والجسد ، والظاهر والباطن ، وأمام مهمة توليفهما عبر إدراك أسرار المتضادات ووحدتها بوصفها أكوانا لامتناهية . وهو إدراك جعل الصوفية يتكلمون عن الأكوان بوصفها حجابا ، وعن الكون باعتباره حجابا لا متناهية هي سيرورة كل ما فيه . بل أن الحجاب واحد ألا أن الأسباب التي تقع بها الحجب متنوعة ، كما يقول النفري . فقد وجد في نفس المرء وفي علمه ومعرفته وأسمائه حجابا تحجبه عن المطلق . ومع ذلك حصر هذه الحجب في خمسة هي حجاب الأعيان (الدنيا والآخرة وما فيهما من خلق لان كلا منها حجاب لنفسه ولغيره) وحجاب العلوم (باعتبارها حجاب نفسها وغيرها) وحجاب الحروف (وهو حجاب الحكم وكل ما يقع وراء العلم) وحجاب الأسماء ، وأخيرا حجاب الجهل (الذي اسماء النفري أيضا

بحجاب الحجب ، وانطلاقاً من انه ليس بعد الجهل حجاب) .

ليس الحجاب هنا سوى الحد الفاصل ، والذي يقف عنده المرء في سعيه إلى الحقيقة . لان الحقيقة تفترض في منطقها ومعاناتها باعتبارها إبداعاً . أنها تستلزم الخروج والتحدي والمجاهدة ، لان كل ما في الأعيان حجب ينبغي تجاوزه ، وكما أن كل علم هو حد في الجهل . وأن لكل علم حدوداً ، وبين كل حدّين جهل . إذ "الجهل حجاب الرؤية والعلم حجاب الرؤية" كما يقول النفري . من هنا استنتاجه القائل "من عرف الحجاب أشرف على الكشف" وبه أيضاً قال الكتاني : "رؤية الثوب حجاب عن الحجاب ، ورؤية الحجاب حجاب عن الإعجاب" . وهو استنتاج بلوره النفري عن ضرورة إخراج كل ما في القلب ورميه من أجل رؤية الحق ، وذلك في موقفه القائل :

أخرج من الحجاب تخرج من البعد

أخرج من البعد تخرج من القرب

أخرج من القرب تر الله!

وهو مطلب يتلأأ في أحد مواقفه القائلة :

إذا رأيتني استوى الكشف والحجاب .

ولا يعني استواء الكشف والحجاب سوى الخلاص من بقايا الرواسب المتطايرة في روح الإخلاص للحقيقة . فكون الأكوام كلها حجباً يعني أيضاً ضرورة تذليل تجلياتها التي لا حصر لها في العلانق والعوائق (الظاهرة والباطنة ، والمادية والروحية من أجل بلوغ وحدة الذات على مثال الواحد الحق . لهذا كان السريّ السقّطي يقول "يا الهي مهما عذبتني فلا تعذبني بذلّ الحجاب" . وبهذا الصدد أيضاً يمكن القول بأن الإبداع نفسه حجاب ما لم يبلغ حقيقة السرّ . أي ما لم يبلغ درجة

كسر قناعته المستعلية في النفس والآفاق ،والأنا والعالم . من هنا قول
التستري "اغلظ حجاب بين الإنسان والله - الدعوى" . من هنا أيضا
كلام المتصوفة عن "المكر الإلهي" . أي ذاك الذي يشكل في "سرّيته"
اختبارا أبديا للمرء في سعيه إلى اليقين . فاليقين هو المجهول أيضا .
وتذليل المجهول هو تذليل أحد حجبه لا غير . وهي عملية تستلزم
تذليل الاقتناع التام بإنجازات المبدعين ،والبقاء في الهيام المسحور بسر
السرّ . وإذا كان سرّ السرّ هو ما لا اطلاع عليه لغير الحق ،فان
مضمونه في العلم (المعرفة) هو الحيرة ،وفي الوجد (الحال) هو الدهشة .
وهي نتيجة مترتبة على سكون الحق قلب العارف في محبته لكل
موجود ،ووجوده إياه على انه معنى الحكمة ولغزها الخالد . فإزالة غشاوة
القلب تجعل منه مرآة الوجود و مستودع الأسرار ،أو ما أسميته بمحل
المعاني ومحك الألغاز وفلك دوارنهما فيه .

ويلازم تحول قلب الصوفي إلى مستودع الأسرار تنقيتها فيه . إذ
أن تنقية القلب هي تنقية الأسرار . ومن ثم تنقية الحقيقة وتنقيتها من
خلال بلوغ سرّها الخالص في وصول الصوفي إلى حال الفناء في
المشاهدة . فإذا سكن الحق السريرة ،وكما يقول الحلاج ،وضوعفت ثلاثة
أحوال لأهل البصائر :

فحال يبيد السرّ عن كنه وصفه

ويحضره للوجد في حال حائر

وحال به زمت ذرى السرّ فانشئت

إلى منظر أفناه عن كل ناظر

فإبادة السرّ ،والمحيرة ،وفالفناء هي الأحوال الثلاثة المترتبة على سكون
الحق سريرة العارف . بمعنى تنقية السرّ من خلال إباداته في استكناه

المعنى وثم البقاء في دهشة الفناء في الحق . أي كل ما يوصله إلى
المشاهدة بقواعد الوجدان لا المنطق ، وبقواعد الذوق لا العقل . والتعبير
عنها بكلمات السرّ والحقيقة الخالصة .

ليس التعبير عن معاناة الحقيقة الخالصة سوى الحيرة ذاتها . و
بالتالي فإن الوقوع في فلك الحيرة يعني "إجبار" العارف على خوض
المعرفة الخالدة للغز والمعنى . لأن حيرة الروح المبدع هي ليست حيرة
الحائرين وبـل حيرة العارفين . ولا دليل فيها ، ولأنها نفسها دليل .
فالإبداع الحقيقي حيرة دائمة لأنه لغز . ولغز لأنه حقيقة . وحقيقة لأنه
سرّ . وسرّ لأنه إسرء لا ينتهي صوب المجهول . والمجهول فلك الصوفي
في بحشه عن اليقين . وهو الأمر الذي يسري بالصوفي في سريره
(إبداعه) صوب سماواته (عالمه)^{٢٢} .

واستنطق الصوفية روح الثقافة في إسرانهم إلى الحق ، وحولوه إلى
سر من أسرارهم . ووقفوا في إبداعهم مندهشين منبهرين متحيرين فيه
والبسوا حيرتهم وجدان الدهشة ، وأبدعوا في مجراها حقائق متسامية
في الأقوال والأفعال . فقد كان إبداعهم تعبيرا عن السرّ في نماذجه
المثلى ، وتذوقا لمعنى الحق . وليس تجارب شيوخهم سوى التجسيد
لمتنوع للنماذج المثلى في تاريخ الروح المبدع ، وباعتباره وحدة اللغز
والمعنى ، والحيرة والاندهاش أمام حقائق المطلق^{٢٢} .

أ. التستري: استنطاق السرّ في الإخلاص

"إذا امتلأ القلب بالحقيقة صار روحاً"

(التستري)

إن استنطاق السرّ الصوفي هو استنطاق الحق فيه . وهو استنطاق يمثل بحد ذاته التجسيد الفردي للنماذج المثلى في تاريخ الروح المبدع . وإذا كان تاريخ الروح المبدع في التصوف هو تاريخ تجارب الفناء في الحق والبقاء في الحقيقة ، فإن استنطاق أسرارهِ يتطابق مع فردانية الأنا المتصيرة فيه . أما تصيرها فهو إسراؤها إلى حق الكل الثقافي . لهذا أجاب التستري مرة على سؤال عن سرّ النفس قائلا : "لنفس سرّ! ما ظهر ذلك السرّ على أحد من خلقه إلا على فرعون فقال (أنا ربكم الأعلى) . ولها سبع حجب سماوية وسبع حجب أرضية . فكلما يدفن العبد نفسه أرضاً ، وسما قلبه سماءً ، فإذا دفنت النفس تحت الثرى وصلت بالقلب إلى العرش!"

فالإسراء صوب الحق هو الصيغة العامة لإسراء الروح المبدع في سماواته وعوالمه المثلى ، ويستلزم في كل فعل تذليل مقدماته باعتباره شرطاً لسموه الدائم . ففي ميدان النفس هو بلوغ حقيقة الربوبية ، ولأنها الدرجة التي تتمثل تجسيد النموذج الأمثل للواحد الحق . وليس فرعون

هنا سوى رمز الأنا المتعالية باعتبارها ربا . أما حقيقتها ففي إسرائيلها صوب الحق و تذليل حجب الإرادة في أرضها وسماواتها (الروح والجسد ،والظاهر والباطن ،والعقل والوجدان) . أي في كل المكونات الجوهرية لبلوغ الأنا عرشها (تمامه) . فعلى مقدار تجانس مكونات الإسراء تترقى النفس . وهو تجانس صاغه التستري فيما اسماء بدفن النفس في أراضيها مقابل ارتقائها في سماواتها . وسواء أكانت السبعة استجابة رمزية لما في تصورات القدماء والقران عن السماوات السبع ،أو تعبيرا عن جمع الاحساسات الظاهرة(الخمس) والعقل وما وراء العقل (الباطنة) ،أو مسار المقامات^{٢٤} ، فان مضمونها الخاص في الإسراء الروحي يكمن في استلهاهم الحقيقة القائلة ،بان بلوغ القلب العرش يستلزم التذليل الدائم للعوائق .

ليست وحدة الأرضي والسماوي في الإسراء الروحي سوى وحدة الأنا في صيرورتها . وإذا كان من الصعب تحليل بداية الأنا المبدعة ، فلأن مقوماتها الأولى تختبئ وراء حجب الأزل! أما الممكن الوحيد هنا فيقوم في تتبع صيرورة روحها المبدع ،إذ في "خاتمة" الروح المبدع مفتاح تاريخه المعقول . وبما أن معقولية التاريخ مرتبطة ببداية ما ،لهذا أصبح تصنيف الأحداث وترتيبها الأساس الطبيعي لرسم المسيرة الشخصية للصوفي . أما في الواقع فان الطبيعي في المسيرة الشخصية هو وجودها فقط . وما عدا ذلك مجرد معاناة الإرادة في بناء ذاتها ما بين مجهولين (الأزل والأبد) .

فقد تراكمت معاناة "أنا" التستري في بناء إرادتها وذاتها و روحها المبدع منذ اللحظات الأولى لاستماعها معنى الإخلاص في الأنفاس والهواجس والخواطر . وليس اعتباطا أن ينظر ابن عربي إلى التستري بوصفه "من ولد محفوظا قبل التكلف ،فلم يرزأه الله في عهده الذي أخذه عليه وهو في صلب أبيه آدم بشيء . فبقي عهده على

اصله خالصا" . لقد أخرجه من محدودية التاريخ وأدرجه في "البداية الأزلية" للوجود . وهي المفارقة الكبرى للإبداع ، بفعل احتضانها الحنون للحيرة في اليقين . إذ لا يعني حفظه قبل التكليف سوى إخلاصه الأزلي . ولا يعني عدم رزئه في عهده الذي اخذ عليه منذ الأزل سوى إخلاصه الأبدي . وهما المجهولان المتناغمان في رعد الوجود التاريخي للتستري عندما التقطت أذناه للمرة الأولى ، وهو ابن ثلاث سنين ، دعوة خاله بأن يقول في قلبه عند تقبله في ثيابه ليلا ثلاث مرات من غير أن يحرك لسانه "الله معي! الله ناظر إلي! الله شاهدي!" . وهي الثلاثية الرمزية للمعية والمراقبة والمشاهدة التي أنتجت بعد عشر سنين من ترسخها في أعماقه رؤية "سجود القلب"^{٢٥} .

أثار ترسخ اليقين في أعماقه هو حيرة المعنى فيه . فقد تجول باحثا عن معنى سجود القلب ، وعثر عليه عند الشيخ العباداني . فعندما سأله التستري :

- أيها الشيخ! أيسجد القلب ؟

- إلى الأبد!

وهي أبدية الحيرة في بحثها عن اليقين ، واليقين الباحث عن تجل في الإخلاص لها . فقد أوصلته تجربة الفناء في الحق والبقاء في الحقيقة إلى أن السرّ القائم بين الأزل والأبد هو سرّ الإخلاص . والإخلاص ليس إلا الإشكالية الكبرى للمعنى . من هنا لغزه في العرفان وإثارته في الوجدان . ووضعه هذا السرّ أمام تجلياته المترامية بين العرش والثرى أو بين الطبيعي والماوراطبيعي ، بحيث جعله يقول في أحد استنتاجاته العصية على التفسير المباشر :

للألوهية سرّ لو ظهر لبطلت الألوهية

وللربوبية سرّ لو ظهر لبطلت الربوبية

وللربوبية سرّ لو ظهر لبطلت النبوة
وللنبوة سرّ لو ظهر لبطل العلم
وللعلم سرّ لو ظهر لبطلت الأحكام^{٢٦} .

وهي أسرار يؤدي اكتشافها إلى زوالها ولأن بانكشافها زوال حجابها .
مع ما يترتب عليه من إدراك لها بمعايير المشاهدة المتجددة . فانكشاف
سرّ الألوهية هو زوالها كألوهية . وينطبق هذا على الربوبية والنبوة
والعلم والأحكام . بمعنى زوالها كأسرار (مجهولة) وظهور حقائقها
باعتبارها مشاهدات متجددة للروح المبدع . وهو أمر يترتب عليه
تخلص الرؤية التقليدية المحجوبة بالمصالح مما هو "متعال" في مفاهيم
لألوهية و الربوبية والنبوة والعلم والأحكام وغيرها . آنذاك تضمحل
حقيقة هذه المفاهيم في إبداع الروح المبدع وتتلاشى كيانات مستقلة
متحدية للنا أو مستعبدة إياها أو متكهنه بما فيها أو متوعدة إياها .
أنها تكف عن أن تكون وسائط مستقلة ، وتذوب في فعل الروح
الساعي إلى إزالتها باعتبارها حجابا . عندئذ لا تعد الألوهية ألوهية
العوام ولا الربوبية ربوبية السيطرة والإخضاع ، ولا النبوة واسطة الوجود
المتعالي بين الأزل والأبد ، ولا العلم محصورا في النصوص أيا كانت ، ولا
الأحكام ما تحويه كتب المتفقيين واجتهادات المجتهدين ، لأنها أحكام
الأجزاء والضرورة والمصلحة . وتبقى الحقيقة إبداعا متألّيا بمعايير
الإخلاص للمطلق! وبهذا المعنى يمكن فهم "السرّ" القائم وراء قناعة
التستري الأولى ، وبأن معنى سجود قلبه هو سجوده الأبدي .

ولا يعني السجود الأبدي سوى الديمومة الخالدة للحيرة في
الإخلاص ، وإلا أنها حيرة توصل الصوفي إلى معرفة أن للإخلاص سرّ في
الإخلاص نفسه ، وهو الإخلاص للإخلاص ، وعبر عنه التستري في قوله :

الدنيا كلها جهل إلا ما كان منه العلم
والعلم كله حجة إلا ما كان به العمل
والعمل كله هباء إلا موضع الإخلاص فيه
وأهل الإخلاص على خطر عظيم .

وليس هذا الخطر سوى قوة التهذيب الدائم للسّر في القول والفعل . فقد
اعتبر التستري النية سرّ الإخلاص وبها يثبت حكم الظاهر بالفعل وبها
يثبت حكم السر (الباطن) بالنية .

إن مطابقة النية مع السّر ومطابقتها مع الإخلاص يعكس جوهرية
الإخلاص في بناء واستنطاق الروح المبدع في تجربة التستري . فقد وضع
التستري الإخلاص في أساس الشريعة والطريقة والحقيقة ، وأسس بمبادئ
الشريعة باعتباره بؤرة فاعليتها في كل ما تسعى إليه . ففي موقفه من
الفرائض وعلى سبيل المثال اعتبر أن "الإيمان بها فرض ، والعمل بها
فرض ، والإخلاص بها فرض" . وفي موقفه من السنن كفرية واعتبر
إن "الإيمان بها سنّة ، وعلمها سنّة ، والعمل بها سنّة ، والإخلاص بها
فرض" . ذلك يعني أن الجامع الجوهرى في الإيمان بالفريضة وبالسنّة هو
الإخلاص . وإن الإخلاص فقط هو الفرض التام والبؤرة الجوهرية القائمة
في أعماق (أو ما وراء) العلم والعمل والإيمان . وينطبق هذا أيضا على
الطريقة . فالطريقة في آدابها ومقاماتها هي أسلوب تجلّي الإخلاص .
حيث اعتبر من "قهر نفسه بالأدب فهو يعبد الله بالإخلاص" . وهو أدب
الاستعانة بالحق على الأمور بالصبر عليه . ففي تجلياته الظاهرة أن يترك
سبعة أمور هي الزندقة والشرك والكفر والنفاق والبدعة والرياء والوعيد ،
وفي تجلياته الباطنة ، ألا يمازج بره بالهوى . وفي السلوك أن يكون في
التدبير كأهل القبور . ولا يعني ذلك رفع الخمول إلى ذروة الكمال ، بل

استنهاض الكمال ذاتيا بحيث تتساوى قيمة الوسائل والغايات في الأفعال . لهذا طالب اتباعه قائلا "إن الناس دخلوا الجنة بالعمل ، فاجتهدوا أن تدخلوها بترك العمل" ! أي بالعمل الخالص بمعايير الحق والحقيقة .

وهو المبدأ الذي طبقه و جسده على نفسه في مقامات الطريق ، واستنطقه في أحواله . ففي التوبة وجد انه "لا شئ من الأشياء أوجب على المرء منها ، ولا عقوبة اشد عليه من فقدها" . لان التائب "يكون قلبه متعلقا بالعرش حتى يفارق النفس" . وفي الزهد ، لا يتم له إلا بزهده في كل شئ ، ولا يناله إلا بالخوف . ولا يصح له الخوف "حتى يخاف من الحسنات كما يخاف من السيئات" . وأعلى الخوف أن يخاف سابق علم الله فيه ويبقى في جموح الروح الساعي صوب الحق . فقد أجاب على سؤال "متى تستريح" ؟ بعبارة "إذا لم ير لنفسه غير الوقت الذي هو فيه" ! بمعنى المrapطة في صبره الدائم على مقاساة معاني الحق . لان الصبر ، كما يقول التستري "ومقدس تقّس به الأشياء" وفي التوكل أن "يسترسل بين يدي الله" . لأنه "ليس للتوكل حد ولا غاية تنتهي إليه" . فهو "قلب عاش مع الله بلا علاقة" ، وهو الكلّ الذي يؤدي به إلى مفارقة العيش واللاعيش . العيش بسبب المحبة واللاعيش لان من احب فلا عيش له .

وهو الأمر الذي يصقل في أحوال الروح المبدع حقائق إخلاصه للحق . من هنا قول التستري "لا يشم رائحة الصديق عبد داهن نفسه أو غيره" . وإن "أول خيانة الصديقين حديثهم مع أنفسهم" و "أول الأُنس أن تأنس النفس والجوارح بالعقل ، ويأنس العقل والنفس بالشرع ، ويأنس العقل والنفس والجوارح بالعمل لله خالصا ، ويأنس العبد بالله" . وهي السلسلة تبدع "قلب الإخلاص" . فإذا كان فقدان التوبة هو فقدان

القلب ،فان قلب التائب متعلق بالعرش وكما يقول التستري . وإذا كان الخوف ينتهي بالخوف من حكم الأزل ،فليس ذلك إلا لان بقاءه الأبدى مرهون بسجود القلب في إخلاصه للحق . لهذا أجاب على استفسار قوم عن معنى كلامه "من المؤمنين من له من الخوف ما يعادل وزن الجبل ، ومع ذلك فإنهم يأكلون وينامون وينكحون" ،بعبارة "يفعلون ذلك والمشاهدة لا تفارقهم والمأوى يظلمهم" وعندما سأله :فأين الخوف ؟ أجاب "يحملة حجاب القدرة بلطف الحكمة ،ويستر القلب في التصريف بصفات البشرية" .

إن حمل القدرة للخوف بالحكمة وإسدالها حجبها على القلب لا يعني تخبئته وراء أستارها بقدر ما يعني شعاعه في ألوانها . فهو ككل إبداع حقيقي يكشف في أنواره وألوانه وأحجامه وأشكاله عن أنوار وألوان وأحجام وأشكال المعاناة المتكاملة للروح المبدع في قوله وفعله . وبالتالي ليس خوف الخائفين هنا سوى تجليه المتسامي في ذاته . لان نور الأيمان في القلب نار عظيم لو ظهر لأحرق الجسم وما حوله ،وكما يقول الصوفية . وليس هذا الإحراق في رمزيته سوى شعاع القلب الخالص . فقلب التائب والخائف كقلب المتوكل في عيشه مع الله بلا علاقة . وفي عيشه بالمحبة يعيش ولا يعيش . أي أستواء حرارة اليقين وقلق الحيرة في الإخلاص للحق والحقيقة . فالعيش بلا علاقة هو التحرر اللامتناهي في المتناهيات . والعيش في المحبة بلا عيش هي المفارقة العميقة لتجلي هذه العلاقة في القلب الخالص .

من هنا قيام الحقيقة الكبرى للقلب في سجوده الأبدى للحق . ولا يعني سجوده هنا سوى صمته ونطقه وحركته وسكونه في محراب معاناته الذاتية . وليست هذه المعاناة سوى كلة المبدع وتهذيبه الدائم . وليس مصادفة أن نعثر عند التستري على تدقيقات في "تصنيف" الصابرين والخائفين والعلماء وغيرهم . لقد استنطق درجاتهم في درجات الإخلاص للحق . مثل قوله في العلماء :

الناس موتى إلا العلماء
والعلماء سكارى إلا العاملين
والعاملون مغرورون إلا المخلصين
والمخلص على وجل حتى يختم له به .

وهو استنطاق يكشف عن تدقيق الرؤية في الإخلاص ، والإفصاح عما فيه من إمكانيات عديدة للتجلي . فقلة الصالحين بين المؤمنين ، وللصادقين بين الصالحين ، وللصابرين بين الصادقين هي كثرة الإخلاص في الأواخر ، وهي نتيجة جليلة في علم العلماء ومعرفة العارفين ، وبسبب ما للإخلاص من سبيكة متجانسة في العلم والعمل ، وفي الكل الصوفي وحقائق روحه المبدع . وهي سبيكة تترايط في سلاسل المعنى التي يبدعها الصوفي في القول والعمل . لان الإخلاص هو الوحيد القادر على خلق اللغز في المعنى ، والخيبة في اليقين ، واليقين في الخيرة ، وبفعل سريانه الوجداني في سجود القلب . فهو يبدع سلسلة المعنى ويرمي حلقاتها في المواقف . وليس مصادفة أن تدور سلاسل المعنى حول تهذيب الروح الأخلاقي ، وذلك لان الباطن هو سر تجارب الإخلاص ومعدن تجليه ، وكما في قوله :

من ظن ظن سوء حرم اليقين
ومن تكلم فيما لا يعنيه حرم الصدق
ومن اشتغل بالفضول حرم الورع
فإذا حرم هذه الثلاث هلك .
ومقابل ذلك استنتج أن :
من سلم من الظن سلم من التجسس

ومن سلم من التجسس سلم من الغيبة
ومن سلم من الغيبة سلم من الزور
ومن سلم من الزور سلم من البهتان .

انه كشف من خلال سلسلة الحرمان قيود الهلاك ،ومن خلال سلسلة
السلامة قيود الخلاص من السقوط . وواجه مصادر العصيان بالطاعة
وأبدع لها صورة في الفكرة القائلة :

تربة المعاصي الأمل

وبذرهما الحرص

وماؤها الجهل

وصاحبها الإصرار .

وتربة الطاعة المعرفة

وبذرهما اليقين

وماؤها العلم

وصاحبها السعيد .

فهي المواجهة التي تستمد مقوماتها من معاناة المعنى في تجارب
الإخلاص ،التي استنطقت في عباراتها روحه المبدع وفردانية تجربته في
إدراك الحقائق . ونعثر عليه أيضا في سلسلة المعنى القائم في النية
والكمال والمعرفة ،وكما في قوله :

الله قبلة النية

والنية قبلة القلب

والقلب قبلة البدن

والبدن قبله الجوارح
والجوارح قبله الدنيا .

وتمام تجليها في الكمال ، كما في قوله :
الله قبله النية

والنية قبله القلب

والقلب قبله البدن

والبدن قبله الجوارح

والجوارح قبله الدنيا .

والمشاهدة بالتبصري عما سواه .

ولا يعني تجاوز الإخلاص إلى المشاهدة سوى بلوغ السرّ حقيقته في
المعرفة باعتبارها حيرة الاندهاش . فغاية المعرفة شينان - الدهشة
والحيرة ، كما يقول التستري . ولكنها دهشة العارف وحيرته في إدراك
حقيقة المعنى ولغزه في الذات . وهي نتيجة سلسلها في فكرته القائلة :

معرفة النفس أخفى من معرفة العدو

ومعرفة العدو أجلى من معرفة الدنيا

فإذا عرف العدو عرف ربه

وإذا عرف نفسه عرف مقامه عن ربه

وإذا عرف عقله عرف حاله فيما بينه وبين ربه

وإذا عرف العلم عرف وصوله

وإذا عرف الدنيا عرف الآخرة .

أي كل ما يكشف عن الحقيقة القائلة بان سلسلة المعنى هي سلسلة

الإخلاص للمعنى، لأنها تكشف عما في ترابطها من تاريخ موحد للحقائق المتراكمة في معاناة اليقين والحيرة . بحيث يجعل من استظهار الحقائق موقف في تجربة الإخلاص^{٣٧} .

تضع تجربة الإخلاص الروح المبدع أمام صدى الأزل والأبد و"تقهره" على رؤية ما يجري بعيون الآن الدائم . لذا كان بإمكان التستري القول، بأن القلب والصدر كالعرش والكرسي . بمعنى احتواء الصدر الإنساني في "قلب الإخلاص" على كل ما كان و يكون . إذ ليس الكرسي والعرش سوى الكلّ الإلهي في "وجوده وأمره" . ومن هنا رمزية العبارة في قوله "الصدر هو الكرسي والقلب هو العرش . والله واضع عليه عظمته وجلاله . فصدر المؤمن أوله صمدية وآخره روحانية وأوسطه ربوبية . فهو صمدي روحاني رباني . وقلبه أوله قدرة وآخره برّ وأوسطه لطف . فإذا كان كذلك ،فهو مشكاة فيها مصباح يرى به الزجاج كأنه كوكب دري تشهد به الآلاء" . إن وحدة الصمدية والربوبية والروحانية وتجلياتها في القدرة واللطف والبرّ هي وحدة الصدر والقلب ،التي تجسد في فردانياتها مثال المطلق (الإلهي) وفي رمزياتها الكرسي والعرش . وليس إلا الإخلاص من يقدر على جعل القلب والصدر كرسيًا وعرشًا للوجود الحق . وكذلك جعل صدر العارف وقلبه مشكاة و زجاجة الوجود الحق . أو ما عبّر عنه التستري في فكرته عن التوحيد باعتباره تجريدًا للوحدانية عن شهادة الاحدية . بمعنى الإخلاص الذي يجعل من معاناته يقينا محيرا ومدهشا . واعتبر أن من "غمض بصره عن الله طرفة عين فلا يهتدي طول عمره" وليس هذا سوى سيطرة المطلق (الإسلامي) في اليقين (الباطن) بحيث يؤدي وإلى أن "تسقط نفسه عن قلبه فلا يبالي بأي حال يرونها" ،كما يقول التستري . ولا يعني سقوط النفس عن القلب سوى بقاء القلب في إخلاصه . ولا يعني بقاء القلب في إخلاصه سوى البقاء في الحقيقة واستظهارها في الوحدة الدائمة للعلم والعمل .

فالعلم يهتف بالعمل ، وأن لم يجبه ارتحل ، كما يقول التستري .

ذلك يعني أن استظهار الإخلاص هو تجليه الدائم في وحدة العلم والعمل ، وفي العلم تجليه في العلماء والعارفين (من عقل وعلم) ، وفي العمل تجليه في الشريعة (من إيمان وإسلام وسنة وفرض) ، وفي الطريقة تجليه في المواقف العملية الأخلاقية (من سلوك وآداب) . ففي العلم ليس العقل ما هو معقول وقادر على التمييز والإدراك ، وما يمكنه أن يحكم على جواز الجائزات واستحالة المستحيلات ، وما يوضع في ميزان الغريزة والتجربة ، بل الحكمة المؤدية إلى إدراك معنى الإخلاص في الحياة . ومن هنا قول التستري "إن للعقل ألف اسم . ولكل اسم منه ألف اسم . وأول كل اسم منه ترك الدنيا" . أي تنوع الألسن والمعنى واحد هو بحد ذاته لغز وحقيقة . والمقصود بالعلم هو علم الحال . أي معرفة مقامه الذي هو فيه ، وباعتباره اللحظة الوجدانية الدائمة بينه وبين الحق (المطلق) . وإذا كان العلم يشبث بالمعرفة ، فإن المعرفة تثبت بذاتها ، كما يقول التستري . فهي الاستقلالية التي تعكس القيمة الجوهرية للثبات (أو البقاء) في الحقيقة . من هنا تفرقته بين العلماء أنفسهم من جهة ، وبينهم وبين العارفين من جهة أخرى . فالتستري يتكلم عن علماء ثلاثة ، عالم بحكم الله (الفقهاء) وعالم بالله (الموقن) وعالم لله (الذي يعلم الإخلاص والأحوال) . وجعله ذلك يستنتج في تجربة الإخلاص "للعلم" (الأحوال) قائلا "خرج العلماء والعباد والزهاد من الدنيا وقلوبهم مقفلة ، ولم تفتح إلا قلوب الصديقين والشهداء" . فهو الانفتاح اللامتناهي في طريق الحقيقة . لأن أول مقام المعرفة ، كما يقول التستري ، هو أن يعطي المرء يقينيا في سرّه تسكن به جوارحه ، وتوكلها في جوارحه يسلم به في دنياه ، وحياء في قلبه يفوز بها في عقباه . ذلك يعني إن يقين السرّ الباطني وتوكل الروح الأخلاقي ومعرفة القلب هي

الوحدة التي تربط كله الجسدي (الجوارح) فيما لا يتناهى وتبقى عليه في حركاته وسكناته أسير الإخلاص للحقيقة .

ففي مواقفه من الشريعة لم يتعامل التستري مع الإيمان وفقا لما هو متعارف عليه في تصورات العوام وأحكام الفقهاء وآراء المتكلمين ، بل وفقا لمطالب الروح الأخلاقي . لذا اعتبر انه لا يبلغ المرء حقيقة الإيمان حتى يكون فيه أربع خصال هي أداء الفرائض بالسنة ، وأكل الحلال بالورع ، واجتناب النهي من الظاهر والباطن ، والصبر على ذلك حتى الممات . من هنا قوله "من أحب أن يكشف بآيات الصديقين فلا يأكل إلا حلالا ، ولا يعمل إلا في سنة أو ضرورة" . وليست السنة هنا سوى تقليد الحق المترقي إلى مستوى الضرورة . ولا ضرورة في الروح الصوفي سوى الإخلاص للحق . فقد أجاب على سؤال فيما إذا كان للمقتدي اختيار بالاستحسان ، وبعبارة "لا! إنما جعل السنة واعتقادها بالاسم لا تخلو من أربعة - الاستخارة والاستشارة والاستعانة والتوكل . فتكون له الأرض قدوة والسما عبرة ، وعيشه في حاله لان حاله هو المزيد ، وهو الشكر" . والحال هو الإخلاص . لهذا اعتبر "العلم الفريضة" علم الحال في الحركة والسكون . والفريضة الكبرى (الجوهرية) في الإيمان والسنة هي الإخلاص . ولم تعد الهجرة لهذا السبب تغيير المكان بل فرض الروح المتنقل في عوالم الإخلاص . ومن هنا قوله "الهجرة فرض إلى يوم القيامة . من الجهل إلى العلم ، ومن النسيان إلى الذكر ، ومن المعصية إلى الطاعة ، ومن الإصرار إلى القربة" . ولم تعد أركان الدين ما هو متعارف عليه في قواعد العقائد وتسنى الفقهاء ، بل "الصدق واليقين والرضا والحب . وعلامة الصدق الصبر ، وعلامة اليقين النصيحة ، وعلامة الرضا ترك الخلاف ، وعلامة الحب الإيثار" ، وأي الإخلاص في الحال .

أما التجلي الأعرق للإخلاص فيقوم في آداب السلوك وبالأخص

التقوى منها باعتبارها" ,مشاهدة الأحوال على قدم الانفراد" . ولا تعني مشاهدة الأحوال على قدم الانفراد سوى الإخلاص التام بلا رقيب , والعمل بقواعد الحق المجرد والمصنف بكيemia الحقيقة . أي كل ما يجعل من قلبه وعاء لها . وإذا امتلأ القلب (بالحقيقة) صار روحا ,كما يقول التستري . أما صيرورته الروحانية فإنها لا تتناهى إلا في مواقفه .

* * *

بـ. النفري: نثر السرّ في المواقف

"كل جزيئة في الكون موقف"

(النفري)

غاب النفري منذ قرون في سديم المواقف . وأستنفر فيها المعنى الوجداني لأسرار التجربة الروحية كما لو انه الصدى المجهول للحقائق المجهولة . وقدم في مفارقة استنطاقه المجهول للمجهول أحد النماذج الرفيعة للإخلاص في المواقف . وليس مصادفة ألا نعرف عن ملامحه وحياته (الشخصية) شيئا . لقد جعل من غيبته هذه نموذجا للإخلاص في المواقف والسرّ الكامن وراء إبداعه . وكشف عن أن الصيرورة الروحانية للمبدع في إبداعه لا تتناهى إلا في المواقف . والمواقف حركة لا تتناهى .

والمفارقة الخالدة للإخلاص تقوم في أن المرء حالما يرى الحق يضعف ، ولكنه في ضعفه قادر على حمل الكل . وذلك لان تذوق الحقيقة يلزم الروح بخوض مغامرة غرامها الدائم . مما يجعل من المواقف الحد المتناهي لمغامرة الإبداع . وهي عملية لا تتناهى بفعل ذوبان الأنا في فعل الحق (الإبداع) .

فالذوبان في فعل الحق هو أيضا التمزج المتجدد للروح المبدع في

شيئوخه ،والذي يتجلى عند كل صوفي في إبداعه . وقد حققه النفري في المواقف! أي في البداية والنهاية والحركة بينهما ،بوصفها المعاناة المتراصة في تأملها وارتجافها أمام حقائق المطلق ،والتي لا تترك فراغا بينهما . إذ ليس الفراغ هنا سوى الوقوف الذي عبّر عنه في أحد مواقفه قائلا :

أوقفني في قف وقال لي :

إذا قلت لك قف فقف لي لا لك!

إننا نعثر في انتزاع الوقوف من الوقوف ،كما في انتزاع الأنا من الأنا ،واللهيب من النار ،والأزيز من الريح على سعي الروح المبدع لتذليل مكوناته المختلفة ،وللاندماج في وهج المعاناة . "فالوقوف لي" هو الوقوف للحق لا للانا ،أو الذوبان في فعل الحق . بمعنى غياب أصوات الأمر والنهي وتحويلهما إلى نغم المعاناة الذائبة في إخلاصها لصوت الحقيقة :

إذا قلت لك قف ،فوقفت لي لا لخطابي ،

عرفت الوقوف بين يدي!

وليس معرفة الوقوف بين يديه سوى الامتثال الواعي للمطلق ،والذي يفترض تلاشي الأنا - أنت ككيانات متفرقة . فالوقوف هو التفتاة وانقطاع . لكنه يكف عن أن يكون كذلك حالما يندمج فيما اسماء النفري "بنظرة أهدنا للآخر" . فمعرفة الوقوف تؤدي إلى "حرمان" العارف مما سوى الحق ،بسبب مواجهته وجها لوجه . من هنا مطالبة الحق إياه بالوقوف لا لأجل أن يخاطبه ويأمره ويسمع منه ،ولا لكي يقول "انه أوقفني وخاطبني وقال لي ،وبل لينظر أهدنا للآخر"! فهي

النظرة الوجدانية التي ينحلّ فيها الخطاب والفعل والزمن بوجود الوحدة الحية للانا - أنت ، وكما وضعها في إحدى (مخاطباته) قائلاً :

لولا رحمتي لطوتك يد الحدثان

ولولا أنوار جبروتي لخطفتك خواطف الذلة .

الجأ إليّ في كل حال ، وأكن لك في كل حال

اقصدني و تحقق بي ، فإن الأمر بيني وبينك!

احمل إلي رؤيتك و وقفتك ، ووقف بين يديّ وحدك!

فهذه السلسلة التي تؤسس للإدراك المتعالي عن الوحدة الخفية للانا الإنسانية في رحمة الوجود (الإلهية) والتي بدونها لا قيمة ولا أثر ولا معنى لكل ما هو عائم . فالرحمة تضيف المعنى على الخطاب والفعل والزمن . ولولاها ينحلّ كل شيء في فعل الزمن وعبث استمراره . لان الزمن هو الوقفة الحاطفة في اللامتناهي . والوقفة هي الموقف المتناهي في اللامتناهي ، والتي تعطي للجوء الإنساني في كل حال إلى مصادره الحقة قيمة في الخطاب والفعل والزمن . أي أن لجوء الأنا للكلّ يجعل الكلّ جزءاً منها . وهو الإدراك الذي يحول تحقيق الأنا - أنت في وحدة الرؤية والمواقف . ولا تعني هذه الوحدة عزلة الأنا أو انكفاءها في غار التخلي عن كل ما هو موجود . على العكس! فهي الوحدة التي يصبح فيها الضحك والبكاء والصمت والكلام سواء . لان كل ما فيها تابع من صدق المعاناة وتراص المكونات . آنذاك تصبح لغة الضمير هي لغة المطلق . وصوت كل منهما صوت الآخر :

إذا عرفت كيف تقول ، وإذا قلت لك قف لي ،

فقد فتحت لك الباب ، فلا أغلقه دونك!

فعندما يبلغ الصوفي معرفة كيفية القول في "قف لي" ،أو بلوغ ما أسميته بالامتثال الواعي للمطلق ،يصبح خطابه هو خطاب الحق (والحقيقة) المجرد . فهو يفارق آنذاك الجميع ،لأنه فرد وما سواه مزدوج . ويصبح الوحيد القادر على رؤية الحقيقة لأنه واحد مثلها . فهو يستمد مثاله من مثالها :

إنما نختلف في الضد

وما في رؤيتي ضد .

وهو الأمر الذي يجعل من دخول (أو وقوف) الصوفي في طريق المطلق دخولا مفتوحا لا متناهيا ،أو متناهيا في المواقف لا غير . أما الوقوف في المواقف بالنسبة له فشبيه بالنار :

الوقفة نار!

الوقفة نار الكون

المعرفة نور الكون

المعرفة تأكل المحبة

والوقفة نار تأكل المعرفة .

فالوقفة هي النار التي تأكل (تحرق) كل شيء لأنها تشهد المرء أن كل ما غيرها سواها ،وأن كل ما فيها ينبغي أن يلهب كالإبداع . لهذا طالبه الحق في أحد المواقف قائلا :

إذا رأيت النار فقع فيها!

فانك أن وقعت فيها انطفئت!

وأن هربت منها طلبتك وأحرقتك!

أو أن يقول له في موقت آخر :
إذا لم تكن في أمري كالنار
أدخلتك النار .

تفترض مغامرة الإبداع الحق الاحتراق بلا بقية ولا شاردة . إذ ليس
الانطفاء هنا سوى الاشتعال ، وليس الهروب سوى الحرق . وبالتالي فإن
مطالبته إياه بأن يكون كالنار هو مطالبة الروح المبدع بالحركة
الدائمة . من هنا استنتاجه القائل بأن الوقفة نار أو استقرار في حركة أو
إبداع يلتهم في أعماقه كل ما هو قابل للاحتراق باعتباره الإشعاع
الدائم للصيرورة والوجود . لأن حقيقة الإبداع لا تنتهى إلا في المواقف .
وحقيقة المواقف حركة لا تنتهى . وهو المعنى الذي أراده النفري في
قوله :

لا ديمومة إلا لواقف!

ولا وقفة إلا لدائم!

إنها الديناميكية المرافقة لمغامرة الفناء في الحق والبقاء في الحقيقة . فمن
أطرافها تتكون وحدة الإبداع ، أي البداية والنهاية المتألثة في سحر
السّر المختبئ وراء الحركة المتنفسة في جريها الدائم ، كالتنفس بين
جرعات الماء للعطشان ، وكاللقاء في الحلم واليقظة للمحب الهائم . إذ لا
ديمومة بالفعل إلا في المواقف ، كمالات وقفة إلا لدائم ، لأن كلاهما يفترضان
وجود المعنى ، والذي قصده النفري في إحدى مخاطباته :

يا عبد قف في موقف الوقوف

وانظر إلى كل شئ واقف بين يدي

وانظر إلى السماء كيف تقف

وانظر إلى الارض كيف تتقف
وانظر إلى الماء كيف يقف
وانظر إلى النار كيف تتقف
وانظر إلى العلم كيف يقف
وانظر إلى المعرفة كيف تتقف
وانظر إلى النور كيف يقف
وانظر إلى الظلمة كيف تتقف
وانظر إلى الحركة كيف تتقف
وانظر إلى السكون كيف يقف
وانظر إلى الدنيا كيف تتقف
وانظر إلى الآخرة كيف تتقف
وانظر إلى قلبك أين يقف ؟
أن لي قلوبا لا تتقف في شئ!
ولا يقف فيها شئ!

هي بيني وبين كل واقف بين الملك إلى الملكوت .

إن وقوف الأشياء هو "حركاتها" في مقاماتها . إذ لكل منها موقف له حدوده إلا القلب الإنساني المبدع . فهو لا يقف في شئ ، ولا يقف فيه شئ . وحركته الدائمة هي مواقفه الدائمة لان كل ما في العالم المادي (الملك) والروحي (المللكوت) بينه وبين المطلق . فهو يخترق الكون في مكوناته ، وفي كل اختراق له موقف . من هنا فكرة النفري عن "أن الكون موقف" ، والحقيقة الخالدة فيه تقوم في ألا يستقر القلب في

مستقر . ولا يعني عدم الاستقرار سوى ديمومة الحركة وتوقفها ، استمرارها وانقطاعها ، مما تعطي لكل منهما معناه . إذ لا معنى لديمومة بلا توقف ، وتوقف بلا ديمومة . وعلى قدر كل منهما يتوقف قدر الآخر . من هنا موقف النفري :

معرفة لا وقفة فيها مرجوعها إلى جهل .

الوقفة تعين سرمدى لا ظن فيه .

ليس في الوقفة واقف ، وإلا فلا وقفة .

الوقفة صمود .

والصمود ديمومة .

كالانقطاع الجميل في النعم ، وكالحشرة المتلهفة لابتلاع نفس يشحن الغناء بقوة متجددة . أي تلك الوقفة التي تذوب فيها الضرورة والمعنى ، ويتصير فيها ما اسماء النفري "بما وراء المواقف" ، كما صاغه بكلمات :
الكون موقف! .

وكل جزيئة في الكون موقف!

وهي رؤية تجعل "المواقف لا يقرّ على كون ، ولا يقرّ عنده كون" ، لأنه "واقف في كل موقف خارج عن كل موقف" . ولا يعني ذلك سوى "خروجه" الدائم في حركته ، وارتباطه الدائم بالكون وأجزائه ، وتحرره منها في نفس الوقت . من هنا فكرة النفري القائلة بأن "من تعلق بالكون عرض عليه الكون" . أما حقيقة "ما وراء المواقف" فتقوم في رؤية المطلق والارتباط به . من خلال الارتباط بالحقيقة والتحرر من رق ما سواها :

من لم يقف بي وأوقفه كل شيء دوني

ومن رأيته شهد أن الشيء لي

ومن شهد أن الشيء لي لم يرتبط به .

أي أن الوقوف بالمطلق يحرره من السقوط في ما لا قيمة له . لان
الوقوف بالمطلق يحرره من الانصياع لكل ما هو عابر وعارض وجزئي :

فالوقفة تعتق من رق الدنيا والآخرة

وفيها يستقط قدر كل شيء .

فما هو منها ولا هي منه .

وتصبح الوقفة القدر الذي تتراكم فيه الهموم وتتوحد لتحرره من
القيود ، وكما تتخلل في نفس الوقت وجده المحزون ، والذي يعتصر قلبه
ليفترغه عما سوى الهم . فإذا كان لكل شيء قلب فان قلب القلب همّه
المحزون ، وكما يقول النفري . إذا "الهم لمحزون كالمعول في الجدار
المائل" كما يقول النفري . إن أخرجه هدم الجدار وأن أبقىته هدمه
أيضا . لأنه يفترض في ذاته ، وكما هو الحال في كل إبداع حق ، والبقاء في
حيز الحقيقة لا ترميم ما هو عرضة للهلاك والهدم ، وبمعنى عدم البقاء
معلقا في موقفه . لهذا طالب المرء بالخروج من همّه لكي يخرج من
حدّه ، وأن يقف بهّمه بين يدي الحق ويحفظ حاله بان يرى الحق في
همّه ولا أن يرى همّه في همّه!

إن الخروج من الهمّ يعادل الفناء فيه والبقاء في حقائقه . فالهمّ
يفني الأنا ويبقيها في حقائق إدراكها الوجداني لكل ما هو موجود ،
وفي معاناتها للحق ابتلائها به . لان القلب الذي يرى الحق يصبح محلا
للبلاء . وليس البلاء هنا سوى الإقبال الكامل على الحق ، بحيث يصبح
كل فعل فيه بلاء :

تعرفني إليك بلاء

أنا اصل البلاء

أحببت فيك البلاء

أظهرت لك البلاء

كرهت منك البلاء

إنكارك للبلاء بلاء .

إن تحول الحب والكراهية والمعرفة والإنكار إلى بلاء يعني تحول البلاء
إلى محك القلب ومقياس وجدّه (وجدانه) تجاه كل موجود :

إذا رأيتني كان بلاؤك بعدد كل شيء

وكان كل شيء بلاءك!

عندها يجري التعامل مع الأشياء والظواهر والأحداث من خلال تحويلها
إلى أشياء وظواهره وحوادثه الداخلية . رؤية المطلق تجعل القلب المبدع
في امتحان روحي مزمّن . ويصبح بلاءه الخاص . حينذاك يتوزع العارف
بين الأبد والآن على مثال الفكرة التي قالها النفري :

قلوب العارفين ترى الأبد

وعيونهم ترى المواقيت .

وهو حال يجعله يقف "بعدد كل شيء" ، وتجاه كل شيء له موقف .
وتتحول المواقف إلى معيار للروح المبدع في إخلاصه للحقيقة . أما تحول
الهم والبلاء إلى بؤرة الروح المبدع فيعني بلوغه المدى الأقصى في
المواقف . وليس المقصود بالمدى الأقصى هنا سوى الأبعاد اللامتناهية في
"الآفاق والأنفس" ، والتي تجعل كل جزئية منها موقفا . إذ ليس الآفاق
والأنفس سوى الكون ، والأبعاد القائمة فيه هي أبعاد الوجود . وليس

الروح المبدع في الكون سوى سفينة في بحر . ووجوده (الروح) هو
وجده الخالص ، وكل ما سواه غارق :

أوقفني في البحر

فرأيت المراكب تفرق

والألواح تسلم!

فالوقوف في بحر الحقيقة يفترض الانحلال فيه . والسلامة هي مجرد
طوفان الجسد وأجزائه المتجزئة . كما أن الغرق هو الانحلال في الكل .
وهو إدراك يستلزم المغامرة والمخاطرة والتحدي :

هلك من ركب ولم يخاطر!

فأي معنى للركوب بلا مخاطرة ؟ وإلا فركوب المبدع شبيه بسفر حقيقة
من حقائب المسافرين لا قيمة لما فيها . لأن حقيقة الإبداع هي المخاطرة
الدائمة ، والقدرة على تصور النفس (الذات) منحلة في الكل الحي :

إذا وهبت نفسك للبحر ففرقت فيه

كنت كدابة من دوابه!

وهي المفارقة التي تعكس في رمزياتها الحقيقة القائلة ، بأن لكل روح
مبدع ألواحه تتراءى فيها حروف بلانه وهمومه ، ومن هذه الحروف
تتألف كلمات مخاطراته المخطوطة والمحجية باعتبارها مواقف . وفي
(مواقف) النصري تألفت حروف معاناته في نشر كلمات الإخلاص
للحقيقة .

وهو إخلاص وجداني يبتدئ بالسماع للحق وينتهي بخلق الأنا
الكونية . والسماع يفترض إدراك المقام الحقيقي للروح المبدع باعتباره
موقفا متحررا وملتزمأ أمام جزيئات الوجود جميعا :

قال لي : اعرّف مقامك مني ,

وأقم فيه عندي!

فرأيت الكون كله ,

جزئية في جزئية موصولة ومنفصلة .

ويحدد هذا السماع موقف المبدع في انتمائه الخالص للحق بعد تلاشي
واضحلال ما هو طارئ ومشروط وعرضي فيه :

لا تجعل الكون من فوقك ولا من تحتك

ولا عن يمينك ولا عن شمالك

ولا في علمك ولا في وجدك

ولا في ذكرك ولا في فكرك

ولا تعلقه بصفة من صفاتك .

ولا تعبر عنه بلغة من لغاتك

وانظر إلي! كيف كنت وكيف أكون!

لا يعني إسقاط الكون والصفات واللغات سوى جمعها وصهرها في النظر
إلى الحق , ومن خلاله النظر إلى ما كان ويكون . لان الحق هو الكائن
الوحيد والكينونة الخالدة في مواقف الصوفي و"محاكاته" . فالحق يطالبه
بألا يميل مع المائلات أيا كانت في المكان والعلم والوجد والذكر والفكر
والصفات واللغات . لقد طالبه بالاستقامة في المواقف وأو ما اسماء
النفري أيضا بحفظ المقام :

احفظ عليك مقامك ,

وإلا ماد بك كل شيء .

مقامك هو الرؤية و

فقف في رؤيتي

وَألا اختطفك كل كون!

ولا يعني حفظ المقام سوى حفظ عهد الانتماء الحر للحق . لأنه يفترض الإقامة في رؤية الحق . فهو الشرط الوحيد الذي يحرر الإنسان من الانسياق وراء ما هو طارئ وعابر . لان الوجود هو تكوّن وتكوين دائم . والانتماء الحقيقي له يفترض الرؤية الدائمة للحق فيه . وألا تحوّل المبدع إلى كيان تحتطفه الكائنات . بينما اعتبر النفري الواقف (المبدع) ذاك الذي :

لا منظر في السماء يشبّه

ولا مرجع في الأرض يقرّ فيه .

لا بمعنى تأرجحه في فراغ الوجود ،ولا تملّله المعذب بين السماء والأرض ،بل بمعنى استقلاليته الحرة ،لان الثبات في السماء والاستقرار في الأرض هما عبودية مستترة و"مرض" الاختيار السيئ :

أوقفني في الاختيار

وقال لي : كلهم مرضى!

أي كل منهم مريض في اختياره لا يتجاوزه . لأنه إذا كانت استقلالية الموقف وحرية الحقيقة تقوم في اختيار الحق ،فان حقيقة الاختيار في الحقيقة نفسها وفي صدق مكابذتها . أنها كالباب في البوابة وكالحجارة في الطريق ،فلا باب لها غيرها ولا طريق لها غيرها .

إذ أن حقيقة الاختيار في اختيار الحقيقة . وهي المعادلة التي تكشف في أعماقها عن تناسق الروح المبدع في رؤيته للجمال والحياة باعتبارهما كلا واحدا . وهي الرؤية التي توصله إلى اكتشاف محدوديته

ومن خلالها رؤية الابتسامة الخالدة للوجود :

أوقفني في الاختيار

وقال لي : كلهم مرضى!

ما لي باب ولا طريق .

كلّك خلق فماذا تروم ؟!

فرأيت السد قد أحاط بي ،

ورأيته في السد يضحك!

إن إحاطة المبدع بذاته المبدعة تكشف له عن قيمة المعنى الوجداني في تجاوز "الاختيار المريض" والجزئي والعابر . أنها تكشف عما في قيود الالتزام بالحقيقة من جمال كالذكرى في ذاكرة الأطفال والدعاء في صراخ النساء . أي قيود الوجدان المخلصة في معاناة اختيارها للحق :

اذكرني كما يذكركني الطفل

وادعني كما تدعوني المرأة .

وتكشف الذكرى والدعوة عما فيهما من "اختيار" سار في المعاناة والحقيقة نفسها . فالإبداع العظيم هو إبداع أطفال . من هنا فكرة الصوفية عن أنفسهم باعتبارهم "أطفالا في حجر الحق" يلعبون في حضن الحقيقة والمطلق! تماما كما انه لا وجدان اصدق في دعوته من وجدان المرأة .

إن الانحلال التام في وجدان الحق والحقيقة يصهر قيود الاختيار ويسكبها في موقف الوجوب المتسامي من خلال الاستماع الدائم للحق بإبداع "نعم" الإيجاب المتسامي :

ما سمعوا مني قط!

ولو سمعوا مني ما قالوا : لا!

لان الحقيقة "نعم" وليس "لا" . و"لا" في افضل أحوالها هي الرد المناسب على معاناة المواجهة (ردة الفعل) لا مكابدة الإبداع وتلقائيته الذاتية . أي أن ما يلزم الذات المبدعة هو الحرق الدائم لذاتها في أتون الإخلاص للحقيقة :

الممالك في الجنة

والأحرار في النار!

فلا هدوء ولا وداعة في الإبداع وبلى نار مادتها صدق الوفاء للحق :

ما أنت في وجودك

أوفى منك لي في عدمك .

وهو وفاء يستمد وجوده من نفي الوسائط وباعتباره شرط الانحلال التام في وجدان الحق :

آليت لا أقبلك وأنت

ذو حسب أو نسب!

فالتحرر من الأنساب والأسباب يعني البقاء في حيز الانتماء التام للحقيقة . فهو الأسلوب الذي يستجمع الذات في إبداعها ويحررها من رق الأقوال والأفعال الجزئية والمتجزئة :

حكم الأقوال والأفعال حكم الجدال والبلبال

وحكم الجدال والبلبال حكم المحال والزلازل

فان جمعتك الأقوال فلا قرب

وأن جمعتك الأفعال فلا حب!

بينما حقيقة القرب والمحبة والانحلال الوجداني في معاناة الحق

والحقيقة يستلزم صهر المتناقضات في الذات وإعادة تكوينها (بنائها) في الرؤية الحية للانا الكلية ،مثل رؤية "خلاعة" الأنا في لباسها ، واستقرارها في استمرارها ،وعملها في علمها ،وموتها في نومها ، وانبعائها في يقظتها ،وبالعكس إذ :

الشاهد الذي به تلبس هو الشاهد الذي به تنزع

والشاهد الذي به تستمر هو الشاهد الذي به تستقر

والشاهد الذي به تعلم هو الشاهد الذي به تعمل

والشاهد الذي به تنام هو الشاهد الذي به تموت

والشاهد الذي به تستيقظ هو الشاهد الذي به تبعث .

أي رؤية الأبعاد المعنوية المتوحدة في الأقوال والأفعال (أو الإبداع ككل) . فاللبس هو نزع سواء في الباطن أو الظاهر ،والروح والجسد ، كما أن شهود الاستمرار في الأفعال والمواقف هو عين الثبات فيها . وينطبق هذا على العلم ،وبمعنى أن حقيقته وقدره مجسدان في العمل . إذ الإبداع عمل ،وعظمته على قدر ما فيه من علم وإخلاص للحقيقة . والنوم واليقظة هما موت وانبعث بمعايير الرمز والواقع ،والضرورة والواجب .

تؤدي رؤية الأبعاد المعنوية المتوحدة في الإبداع إلى بلوغ الحقيقة التي وضعها النفري في موقفه من الإنسان (المبدع) باعتباره معنى الكون :

أنت معنى الكون!

وهو المعنى الممكن في حال تمثّل وتمثيل الفكرة التي صاغها في موقفه
القائل :

الحقيقة وصف الحق

والحقيقة أنا!

* * *

الفصل الثاني : السماع لحقائق المطلق - لعبة الوجدان والحقيقة

"إذا جئت فهات الكلّ معك"

التفري

إن الفكرة القائلة بإمكانية الاستماع إلى حقائق المطلق تفترض كحد أدنى الكمال في النعم وفي الإنصات . وإذا كان الكمال في الإنصات يستلزم تكامل الذات المبدعة في طريقها (الفردى - التاريخى - الثقافى) ، فإن الكمال في النعم يستلزم تجانس الأوتار الحية في إيقاعها على الإشكاليات الواقعية ، وتنسيقها في منظومة الرؤية والبدائل . أي في الإدراك الواقعي والمثالي للإشكاليات الاجتماعية والروحية الكبرى . فهو الإدراك القادر على تأليب الوجدان والعقل في لعبة التحدي العنيد المميز للحقيقة . لأنه يضع الذات المبدعة أمام قواعد جليلة يصعب الإمساك بها والقائلة ، بأنه لا إبداع حقيقي خارج معاناة الإشكاليات الجوهرية للثقافة .

تؤسس معاناة الإشكاليات الجوهرية للثقافة إمكانية تناسب الضروري بين المصادر اليقينية للثقافة والغيب المجهول للمبدعين . وتعطي للمساعي الفردية والاجتماعية معناها الخاص في القيم المعقولة والمنقولة للثقافة . فالمصادر اليقينية هي الكلّ التاريخى الثقافى الذى

تتولد منه وتتصافر فيه فردانية الإبداع . أما الغيب المجهول فهو مغامرات الإبداع . فالكل الثقافي في نهاية المطاف ما هو إلا العلاقة المتمحورة في إدراك المعنى التاريخي والمثال الواجب للنا الثقافية ، والذي حصل في التصوف على صيغته المكثفة في مفهوم "الحق" .

فالكل الثقافي في العرف الصوفي هو ليس الإرث الثقافي أو أجزائه الهائجة ، بل العلاقة السارية في منطق الإبداع المتجدد ، وفي العلاقة الوجدانية تجاه الإشكاليات الكبرى للوجود وحلها بمعايير الحق المتسامي . من هنا موقف النفري القائل "إذا جنت فهات الكل معك" ! إذ الكل هو العروة الكبرى في الوجود ، لأنه الحقيقة . ولا اعظم من الكل في الإبداع ، لأن الحقيقة داخل العالم وخارجه . أما حقيقة الكل فهي تمثله الذاتي ، باعتبارها الصيرورة الدائمة للروح المبدع . ومن ثم ليس المجيء مع الكل سوى المجيء بلا قيد ولا شرط ولا علاقة ولا شائبة . بمعنى التحرر مما سوى الحق في الرؤية والاستماع .

المجيء مع الكل هو المجيء بالهم الواحد . أي توحيد الفردانية المبدعة لذاتها في السماع والرؤية . وليس مصادفة أن تطالب الصوفية المرء بأن يكون مع الله بلا علاقة ، باعتبارها شرط الإخلاص وغايته . فالكينونة بالمطلق هي شرط الإبداع ، لأنها تحرره مما سوى الحق . والحق هو الكل الخالص للثقافة والتناسب التام للعقل والوجدان في رؤيتها واستماعها للوجود . وهي الحصلة التي جسدها الروح الصوفي في إدراكه قيمة الرؤية والاستماع المجردين في تحقيقتهما للمعنى وتشذيبهما للإبداع نفسه . وقد أسماه الواسطي بجمع الصوفية بين المشاهدة والفهم باعتبارهم بصر القلب وسمع القلب ، انطلاقاً من أن موضع الفهم هو محل المحادثة والمكاملة (سمع القلب) وموضع المشاهدة بصر القلب . فالجميع ترى وتسمع ، ولكل منهم أسلوبه وحاله في الرؤية والسماع . فالحيوان يسمع والإنسان يسمع والثقافة تسمع

والتاريخ يسمع والكون يسمع والله يسمع . أما السماع الصوفي فهو سماع الكلّ ، الذي يحتوي في ذاته على المستويات جميعها (الطبيعي والإنساني والثقافي والتاريخي والكوني والمطلق) . فالسماع الصوفي بحد ذاته هو أسلوب متكون في صيرورة الروح المبدع واستظهاره في القول والفعل ، بوصفه تعبيراً عن لسان الحال وإلهاماً حقاً .

السماع الصوفي هو الاستكمال المتسامي لسماع نغم الطبيعة وتذوقها الإنساني . وبهذا الصدد قال أبو عثمان الخيري "من أدعى السماع ولم يسمع صوت الطيور وصرير الباب وتصفيق الرياح فهو فقير مدع" . انه استكمال متسام لنغم الثقافة وحكمتها التاريخية . فقد قال بندار بن الحسين "الصوت الطيب حكمة محبة وآلة سليمة بصوت رخيم ولسان لطيف" . انه استكمال متسام لسماع أنغام الحق في الكون . من هنا قول ذو النون المصري "الصوت الحسن مخاطبات وإشارات إلى الحق أودعها كل طيب وطيبة" . أننا نعثر في السماع الصوفي على وحدة وتوليف الطبيعي - الإنساني والثقافي - التاريخي والكوني - الإلهي ، باعتباره حالاً معرفياً ووجدانياً للمعنى . من هنا قول المتصوفة "النغمة الطيبة روح من الله يروح بها قلوباً محترقة بنار الله" . لقد دفعوا بالسماع إلى نهايته المنطقية عبر تحويلهم إياه إلى خيوط الوحدة الخفية للروح الإنساني - الإلهي . ومن ثم البحث في الطبيعة والثقافة والكون عن المعنى بوصفه نغماً ألياً .

ولا يعني تحول الطبيعة والثقافة والكون إلى أنغام في سماع الصوفي سوى التعامل الوجداني مع الوجود في تجلياته اللامتناهية . فالسماع كما يقول ذو النون المصري هو "وارد حق يزعج القلوب إلى الحق . فمن أصغى إليه بحق تحقق . ومن أصغى إليه بنفس تزندق!" وليس انزعاج القلوب سوى حركتها الهائجة . أما الإصغاء بالحق للحق فهو حركة الكلّ الهائج في القلب أو همّة الموحّد . في حين لا يعني التزندق سوى سماع النفس أو تجزئة الكلّ وتنوع الهموم . لان

السماع الحق حق . والحال الحق لا شائبة فيه ، لأنه "ييدي الرجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق" كما يقول النهرجوري . ولا يعني الرجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق سوى الرجوع إلى الحقيقة والاحتراق فيها . لان الرجوع إلى السر هو الرجوع إلى حقيقة الأنا (وروحها المبدع) . أما حال السماع فيه ، فإنه يكشف عن حقيقة الأنا وروحها المبدع . ففي السماع تحترق حقيقة الأنا وروحها المبدع وتتكشف نيرانها وأضوائها كما هي بلا شائبة . من هنا قول الشبلي "السماع ظاهره فتنة وباطنه عبدة" . لأنه يعري الروح عن الجسد ويكشف عما في وحدتهما من "تحقق" أو "تزدق" ، وعما إذا كانت الذات متكاملة في إنصاتها لصوت الحقيقة أو متجزئة في رنين المصالح العابرة .

وهي الفكرة التي حاول الجنيد الكشف عن أزليها في أبدها باعتبارها عملية ملازمة للوجود نفسه . فالوجود بالنسبة له هو نعمة في السماع تشوقت لحقيقة من حقائقه . وفيها تنكشف قدرة العارف على العيش حسب قوانين المطلق . فعندما سألوه مرة :

- ما بال الإنسان يكون هادئا ، فإذا سمع السماع اضطرب ؟

- إن الله لما خاطب الذر في الميثاق الأول بقوله (الست بربكم ؟

قالوا بلى) واستفرغت عذرية سماع الكلام الأرواح . فلما سمعوا السماع حركهم ذكر ذلك .

لقد أراد أن يؤسس لوحدة الروح الإنساني - الإلهي الخالدة و بوصفها حبا ونعما . وهي فكرة سعت لوجدنة أزلية السماع بوصفه "حياة الأبد بالحي الذي لم يزل ولا يزول" كما يقول الجنيد . فالسماع هو ليس الحب الساري في الوجود بوصفه استجابة أزلية لـ "نعم" الإقرار بوحدة الإنساني - الإلهي فحسب ، بل وإدراكه المتجدد في معاناة الحق المتسامي . فقد وجد الجنيد في الفكرة القرآنية القائلة باستجابة المؤمنين

لله إذا دعاهم معنى الاستجابة الصوفية في سماعها لمعنى الحق الخالد .
حيث وجد في إسراعهم إلى الحق استجابة لما في أنفسهم من روح
القدس . "لهذا سارعوا إلى محو العلائق ، وهجموا بالنفوس على معانقة
الحذر ، وتجرعوا مرارة المكابدة ، وصدقوا مع الله في المعاملة ، وواصفوا
الآداب فيما توجهوا إليه ، وهانت عليهم المصاعب ، وعرفوا قدر ما
يطلبون ، وسجفوا همهم عن التلف إلى مذكور سوى وليهم فحيوا حياة
الأبد بالحي الذي لم يزل ولا يزول " .

تعكس سلسلة شَم روح القدس ومحو العلائق والتهينة لحياة الأبد
تعكس مساعي الروح الصوفي في استماعه للحقيقة وبقائه في أنغامها .
من هنا قول الحصري "السماع ينبغي أن يكون ظمئ دائم وشراب دائم .
فكلما ازداد شربه ازداد ظمأه" ، لأن الاستماع إلى الحق ، وحسبما
يقول السهروردي " ، هو قرع باب الملكوت " ، باعتبارها البوابة التي تطلق
للصوفي عنان تعبيره الخالص عن رؤيته وسماعه للوجود ، والتلذذ فيه .
فهو الكلّ الذي يبدع على مثاله رؤية الكلّ ويحرر الروح المبدع من
"مضيق عالم الحكمة" ليرميهِ إلى "فضاء القدرة" . آنذاك

يصير سماعه كشفاً وعياناً

وتوحيده وعرفانه تبياناً وبرهاناً

وتتدرج له ظلم الأطوار في لوامع الأنوار

فيصير وقته سرمداً

وشهوده مؤبداً

وسماعه متوالياً وتجديداً .

لا يعني تحرر الروح المبدع من مضايق الحكمة والارتقاء في فضاء القدرة
سوى إدراك الوجود بمعايير الجبروت أو الإرادة المتسامية . أي إدراك ما

هو كائن ويكون بمعايير الوجدان الخالص . فمضائق الحكمة هي عقبات المنطق وتفسيراته وتأويلاته واحتجاجاته وتبريراته ، أما فضاء الإرادة فهو عدم تناهياها في الفعل المشيّع بقيم الحق . وهو فعل يرفد ذاته بذاته بسبب تحوله الدائم من علم إلى عمل ، ومن عمل إلى علم ، وباعتباره الدورة اللامتناهية ، والتي دعاها السهروردي بصيرورة السماع كشفا وعيانا ، والعرفان (المعرفة) بيانا وبرهانا . فهي الدورة التي تطوي في لوامع الأنوار أطوار وعقبات وظلمات المنطق وجزئياته في الإدراك المباشر للأشياء ، وباعتبارها تحسسا وتذوقا يختطف الروح المبدع في ميادين الإبداع ليكشف عن سرمديته في الزمن وأبديته في الرؤية وتجده في السماع . إذ لا زمن في الإبداع ولا نهاية ، بل تجدد دائم . والسماع هو نموذج الحسي والذوقي الأمثل ، لأنه يحوي في ذاته نموذج الإبداع العميق ، وباعتباره شيئا لا كالأشياء .

إن السماع المتوالي المتجدد هو السماع المجرد للحق باعتباره مصدر الإبداع الدائم . من هنا تنوعه في الأنغام والأصوات والأحداث والإشكاليات ، ووحدته في المستويات والأشكال المتنوعة . وهو سماع أطلق عليه الصوفية تسمية السماع المطلق والسماع الإلهي والسماع بالحق ، وباعتباره الأسلوب الذي يختزل في ذاته الصيغة المجردة (المتسامية) لسماع كل ما في الوجود وإعادة تنسيقه في أنغام العبارة والمعنى من خلال الإخلاص الفردي التام للحقيقة .

فقد تكلم بNDAR بن الحسين عما اسماه بسماع الطبع وسماع الحال وسماع الحق . وتكلم ابن عربي عما اسماه بالسماع الطبيعي والسماع الروحاني والسماع الإلهي . وهي الصيغة الخاصة للرؤية الصوفية عن العوام والخواص وخواص الخواص في استجابتها لثلاثية الشريعة والطريقة والحقيقة ، والملوك والجبروت والملوكوت ، والعلم والحال والعمل ، وباعتباره

كيانا تترتب فيه المعاني المتناسقة لكيثونة الإبداع الدائم . فقد اعتبر بندار بن الحسين السماع بالطبع (أو الطبيعي) سماع يشترك فيه الجميع . أما السماع بالحال فيترب على ما في التأمل الملازم للتجربة الفردية من إحساس بالمعنى المتناسق مع حاله من عتاب وخطاب ، أو وصل وهجر ، أو قرب وبعد ، أو خوف واستئناس ، أو فرح وحزن ، أو أمل وقنوط ، أو محبة . آنذاك "يقدح في سرّه على قدر صفاء وقته و قوة قادحه" ، فتشتعل نار ترمي بشررها أما في سلوك وإما في عبارة . أما السماع بالحق ، فهو نفسه السماع من الحق (الإلهي) ببلوغ الحقيقة ، وبعد عبور الأحوال والفناء من الأفعال والأقوال ، بالوصول إلى محض الإخلاص وصفاء التوحيد بحيث يشهد موارد الحق بالحق بلا علة ولا حظ للبشرية . أي السماع المجرد الخالص من شوائب العلائق أيا كانت . ولا يعني الاستماع بالحق من الحق للحق سوى الدورة التامة للإخلاص ، وبعد تنقيته في أحوال التجربة الفردية وغربلتها ثم صهرها بالفناء في الحقيقة والتجرد لها . فالتجرد للحقيقة هو الإخلاص للحقيقة . والإخلاص للحقيقة يفترض رؤية الكل ، ومن ثم رؤية الأحداث وسماعها بلا علة ولا حظّ للبشرية . أي بلا ذريعة ولا نفعية عابرة ولا حتى ضرورة جزئية .

في حين أسس ابن عربي لماهية السماع وحقيقته وأنواعه انطلاقاً مما اسماه بالتربيع القائم فيه . أي إن للسماع الطبيعي والروحاني والإلهي أركان أربعة تكشف عن قيمته وفاعليته في الطبيعة والروح وما ورائهما ، وفي الجسد والعقل وما وراء العقل (الحدس) . ففي السماع الطبيعي هي الأخلاط الأربعة (الدم والبلغم والسوداء والصفراء) ، وفي السماع الروحاني هي الذات واليد والقلم والصريف ، وفي السماع الإلهي هي الذات والنسبة والتوجه والقول . فالسماع الطبيعي يؤسس لماهية

السماع في أشكاله ومستوياته جميعا ، لأنه يحتوي على مقدماتها الطبيعية . فالنشأة البشرية تستمد مقوماتها من القوى الأربع (قوى النفس) وتستمد القوى الأربع مقوماتها من الأخلاط الأربعة ، وتستمد الأخلاط الأربعة مقوماتها من الأركان الأربعة (الماء والتراب والهواء والنار) . أنها السلسلة الضرورية للتناغم الداخلي ولانعكاسه في السماع نفسه . فالنار حرارة والهواء برودة والماء رطوبة والتراب ييوسة . وفي تجسيدها الإنساني هي الدم والبلغم والسوداء والصفراء باعتبارها "سوائل" وجوده الطبيعي . لان حركة كل منهم هي بقاءه وبقاءه هو بقاء حكمه ، لان السكون عدم ، كما يقول ابن عربي .

فحركة الأخلاط الأربعة هي حركة أركان وجوده الأربعة ، وحركتهم الدائمة هي حركة الوجود الطبيعي - البشري ، والتي تتولد عنها أركان الأنغام الإنسانية . ومن هنا رباعية الأنغام في الموسيقى (العربية) من البم والزير والمثنى والمثلث . فهي الحركة (الأنغام) التي ولدت في نفوس العلماء (المبدعين الموسيقيين) سماع صريف الأقلام الوجودية . لان الموسيقى هي سماع حركة الوجود . والسماع الروحاني مستواها الأرقى (الثاني) . فالسماع الروحاني متعلقه صريف الأقلام الإلهية في لوح الوجود المحفوظ كما يقول ابن عربي . وبهذا الصدد قال أيضا :

فالوجود كله رق منشور

والعالم فيه كتاب مسطور

والأقلام تنطق

وآذان العقول تسمع

والكلمات ترتقم فتشهد

وعين شهودها عين الفهم فيها .

ذلك يعني إن هذا السماع هو سماع مترقي في إدراكه الوجداني للعالم . أي تجاوزه السماع الطبيعي الذي يولد طربا بلا علم إلى سماع حقائق الوجود ومعرفته المجردة . ومن ثم النظر إلى الوجود كما لو أنه رق منشور ، وإلى العالم كما لو أنه كتاب مسطور ، ومشاهدة الوحدة والتناغم بين صريف القلم و يد الكاتب (الله أو المطلق) . ولا يعني تحول العالم إلى كتاب ترتقم فيه كلمات الوجود وسماعها بالعقل سوى وحدة العقل والوجدان ، وباعتبارها أحد الشروط الجوهرية في إبداع الرؤية الحقة ، وأو ما اسماء ابن عربي "بعين شهودها هو عين الفهم فيها" . وهو المستوى المنفي في السماع الإلهي (الدرجة الثالثة أو العليا) ، ولأنه سماع "من كل شئ وفي كل شئ وبكل شئ" . فالوجود ، كما يقول ابن عربي ، هو كلمات (الله) التي لا تنفذ . ومن ثم ، فإن للعارف (المبدع) في مقابلة كل كلمة (والكلمات جميعا) إسماع لا تنفذ . ذلك يعني أن ارتقاء الكينونة الطبيعية للإنسان في تنسيقها المتناغم بين الأركان المادية (الأخلاق) والنفسية (قواه) والوجودية (العناصر) يؤدي إلى إبداع نماذج راقية في موسيقى الحس (الطبيعي) والعقل (الروحاني) والحدس (الإلهي) . أي الارتقاء من حركة الجسد إلى النفس ومنها إلى الروح باعتباره اكتشافا للمعنى الوجداني في الحقائق . فمن كان من أهل السماع الروحاني ، وينظر ترتيب آثارها في العالم فيجده في كل مسموع ، لأن المسموعات كلها نغم عنده . ومن كان من أهل السماع الإلهي ينظر ترتيب الأسماء الإلهية (أو النماذج المثلى للمطلق) فيكون سماعه من هناك ، كما يقول ابن عربي .

إن السماع من نماذج المطلق هو سماع الوجود في كافة أشكاله ومستوياته وأحداثه بمعايير النسبة الحية للوجدان والعقل . إذ لا إبداع عظيم بدون هذه النسبة . ومن الممكن توقع وجود إبداع غاية في الإتيان والصنعة ولكنه يفقد جاذبيته حالما يفقد فاعلية النسبة الحية

للوجدان والعقل . وهي حصيلة وضعها الصوفية فيما يمكن دعوته بسماع المعنى . وإذا كان الصوفية عادة ما يربطون معنى السماع بمعنى الحقائق المكتشفة في القرآن ، فلأن القرآن يحتوي على الرموز الذوقية المتصيرة في تاريخ الثقافة الإسلامية . ومن ثم قدرته على احتواء التجارب الفردية للمطلق . لان المطلق ثقافي المنزع والغاية ، وفي بسلايمته هو الحصيلة المتسامية للكل الثقافي الذي شكل القرآن كتابه "الأول والآخر" أو كشفه الروحي وغيبه المعنوي . وفيما بينهما تتراعى التجربة الفردية للصوفي في السماع والاستماع لحقائق الحال (الوجداني) . عندها يكف السماع عن أن يكون فعلا خارجيا ، ويتحول إلى نغم المعاناة الحية في إدراكها للمعاني المتراكمة في تحسس وتأمل وتذوق الأحداث والمجريات والكلمات والعبارة . إذ لا صدفة ولا ضرورة في الردود . أما الإجابة فتتحول إلى "صمدية الروح المبدع" في استجابته للإخلاص المتراص في الروح والجسد . لهذا قالوا "كل من لا يزهك لحظة عن لفظه ، ولم يغنك وعظه عن لفظه" . وتصبح الكلمة هي الأنا ، والأنا هي الحال ، والحال هو الحقيقة ، لأنه إخلاص للمعنى المجرد (المتسامي) عن رقّ الاغيار . وذلك لأنهم "ينطقون من حيث وجدهم ، ويشيرون من حيث مقصدهم ، وصدقهم إلى ما يليق بحالهم" . آنذاك تكف أحداث العالم وعباراته عن أن تكون كيان قائم بحد ذاته . وتصبح مجرياته مجرياتهم ولكن من خلال انكسارها في موشور الحال الصادق . آنذاك تجري في روح الصوفي وجسده بحيث تعطي لأفعاله وأقواله معناها الخاص باعتبارها الصيغة الفردية لتجريد الإبداع . فقد صرخ الشبلي إحدى المرات وكادت روحه أن تطير عندما سمع وهو خلف إمام يقرأ الآية (ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك) قائلا "بمثل هذا يخاطب الأحاباب" ! وأن يرد في حال آخر عندما سمع بائع الخضراوات في السوق يصيح " الخيار عشرة بدانق" ، بعبارة "إذا كان الخيار عشرة بدانق فكيف الشرار" ؟! وعندما

قال له مرة أحد الأشخاص "ما لك من بين الجماعة قاعدا" ؟ ، عندها قام وتواجد وقال :

لي سكرتان وللندمان واحدة

شئ خصصت به من بينهم وحدي!

لا يعني تخصص الصوفي في سماعه سوى تخصصه في تجربة الوجدان الخالص . فالاستماع للمعنى هو الاستماع للوجدان الحق . فقد قالوا "إن الكلام إذا خرج من القلب يقع على القلب ، وإذا خرج من اللسان لم يجاوز الأذنين" . فالقلب هو الوعاء الشامل للوجدان أو الكل الوجداني المتراكم في صيرورة الروح المبدع . من هنا قول الحلاج "بصائر المبصرين ، ومعارف العارفين ، ونور العلماء الربانيين ، وطرق السالكين الناجحين ، والأزل والأبد وما بينهما من الحدث لمن كان له قلب أو القي السمع" . أي أن الكل المتنور بالحق في إبداع الصوفية هو الوحدة الحية للوجدان . فالوجدان قلب والسماع وجدان . لهذا قالوا "السماع لا يحدث في القلب شيئاً إنما يحرك ما في القلب" . انه "أذن" السماع الطبيعي والروحاني والإلهي ، أو الكل المتناغم ما بين الملك والملكوت الوجودي والثقافي . وقالوا "لا يصح السماع إلا لمن كانت له نفس ميتة وقلب حي" . أي لمن كان سوى الإرادة متسام الوجدان . إذ "السماع نداء والوجد قصد" . فهو النداء الذي يحوي في ذاته الأوتار والأصابع والأنغام ، أو الكل الوجداني في حصيلة معاناته للمعنى . من هنا قولهم :

السماع فيه نصيب لكل عضو

فما يقع إلى العين تبكي

وما يقع إلى اللسان يصيح

وما يقع على اليد تخرق ثيابا

وما يقع على الرجل ترقص .

ليس العين واللسان واليد والرجل سوى الأوتار التي تتلاعب فيها أصابع الوجدان الخفية في أنغامه المعنوية ، أو الكلّ الجسدي الذي تتلاعب في وجوده أنغام الحقيقة . وهي الفكرة التي أعطى لها ابن عربي أبعاد لوجودية - كونية - روحية . فقد ربط الفكرة الصوفية القائلة بأن كل سماع لا يكون عنه وجد ، وعن ذلك الوجد وجود (ظهور أو إبداع) فليس بسماع ، بالاستنتاج القائل بأن من لم يسمع سماع وجود فما سمع . ومنهما أبدع فكرته الجديدة عن انه لما لم يصح الوجود (وجود العالم) إلا بالقول من الله وسماع من العالم ، ولم يظهر وجود طرق السعادة وعلم الفرق بينها وبين طرق الشقاء إلا بالقول الإلهي والسماع الكوني . لقد قدم من خلال نموذج الوحدة الخالدة للقول (الإلهي) والسماع (الكوني) صورة الوحدة الوجودية للروح والجسد (الطبيعي والروحي ، الكوني والإنساني) باعتبارها إبداعا أبديا . لقد أراد القول بأن السماع إبداع لأنه وجدان ، والوجدان إبداع لأنه سماع . وفي وحدتهما يشكلان الصيرورة الدائمة للوجود ، والمعاناة الحية للإبداع . فالوجد يشعر بسابقة الفقد ، وكما يقول الصوفية . فمن لم يفقد لم يجد . والفقد هو لمزاحمة وجود الإنسان بوجود صفاته وبقاياه ،

إذ لو تمخض الإنسان لتمخض حرا

ومن تمخض حرا افلت من شرك الوجد

فشرك الوجد يصطاد البقايا

ووجود البقايا لتخلف شئ من العطايا!

الوجد هو معاناة دائمة لتمخض الإنسان وبلوغ حريته الخالصة في الإخلاص للحق . أي أسلوب تراكم سرّه . من هنا قول عمر بن عثمان

"لا يقع على كيفية الوجد عبارة ، لأنها سرّ الله عند الموقنين" . والسرّ هو حقيقة الباطن . لهذا قالوا "الوجد سرّ صفات الباطن" ، وحقيقة الأنا ، وحقائق الروح المبدع في معاناة تذوق المطلق ، وفي مكابدة مشاهداته ومكاشفاته . أي في مقاساة نماذج الإبداع العيانية والرمزية في إخلاص التجربة الفردية . فالوجد ، وكما يقول أبو سعيد ابن الإعرابي ، هو "ما يكون عند ذكر مزعج ، أو خوف مقلق ، أو توبيخ على زلّة ، أو محادثة بلطفية ، أو إشارة إلى فائدة ، أو شوق إلى غائب أو أسف على فائت ، أو ندم على ماض ، أو استجلاب إلى حال ، أو دأع إلى واجب ، أو مناجاة بسرّ . وهي مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن ، والغيب بالغيب والسرّ بالسرّ ، واستخراج ما لك بما عليك مما سبق لك" . أي الكلّ الوجداني للروح الصوفي المبدع في تحسسه وتذوقه ومشاهداته ومكاشفاته . فالوجد يتضمن في ذاته الذكر والخوف والقلق والتوبيخ والأسف والندم واللطف والشوق والإشارة النافعة والدعوة إلى واجب . فهو الكلّ المتناقض للإبداع في الروح والجسد ، والذي يخلق على مثاله الجمال والحق . فالجمال الأزلي ، وكما يقول السهروردي " ، منكشف للأرواح غير مكيف للعقل ولا مفسر للفهم ، لأن العقل موكل بعالم الشهادة لا يهتدي من الله إلا إلى مجرد الوجود ، ولا يتطرق إلى حريم الشهود والتجلي في طي الغيب المنكشف للأرواح بلا ريب" . فالتطرق إلى "حريم الشهود" هو الدخول إلى خباء الوجدان باعتباره أسلوبا لبلوغ حقيقة الغيب أو المجهول اللامتناهي .

وهي عملية تكشف عن أن المكتشف فيها أمر لا ريب فيه ، ولأن منزعها وغايتها لا ينحصر في جزئية العقل وأحكامه النظرية ، بل باضمحلال العقل في شهود الحقيقة ومعاناة وجدانها . والانكشاف فيها

هو اكتشاف حقائق التجربة، ولأن الاستماع فيها هو إنصات مجرد لأنغام الحق في كل موجود ووجود . انه يكشف عما في "انخفاف" العقل في الوجدان أو توليفهما الخاطف في الروح الإنساني من مصدر للإبداع الحق، ولأن حقيقة الوجد هو مباشرة الروح التي تتضمن بذاتها على مفارقة الإبداع نفسه . من هنا استنتاج ابن الإعرابي القائل "الوجد ليس بكشف ولكن مشاهدة قلب وتوهم حق وظن يقين . فيشاهد من روح اليقين وصفاء الذكر لأنه منتبه . فإذا أفاق من غمرته فقد ما وجد وبقي عليه علمه" .

إن الوحدة المتناقضة في توليف الإبداع هي ديناميكية الوجدان الفاعل في العقل النظري والعقل العملي وإنجازتهما المباشرة وغير المباشرة التي تجعل من التوهم صفاء ومن الظن يقينا . فالصراع الحي المحتمل بين المعرفة والعمل ينزع "غلاف" التجربة بالإبقاء على الحي الدائم والثابت فيها . بمعنى استمرارية الحق واليقين ، وتهشم الأوهام والظنون بعد الاستفاقة . لأن الإبداع الحق هو استفاقة دائمة للروح في قهرها للظنون والأوهام . إذ بعد كل فقدان يجد في وجدانه بقايا الحق واليقين أو بقايا التجربة المنفية في العلم والعمل . مما يهدد لتلقائية الإبداع باعتباره إفاضة الروح في الأفعال والأعمال والأقوال . وهي الفكرة التي وضعها ابن الإعرابي في استنتاجه القائل :

ليس من تلقته القلوب بمشاهدتها كمن توهمته بظنونها

ولا من كان متروكا مهملا كمن كان محفوظا

ولا ما استجلب كون كما فاض من معدنه

ولا ما نتج عن الفكر كما رشح عن الذكر .

إن تلقائية الإبداع هي تلقائية الوجدان الحق . وهو إبداع يباشره الروح بمشاهدته وليس بما تتوهمه الظنون . وهو إبداع يفيض من

الذات ولا يستجلب من الخارج ، ويتشرح عن الذكر (الباطن) ، وليس مما ينسقه العقل من أخبار ومعلومات . وهو الفرق الجوهرى بين العقل (النظري - الجدلي) والعقل المتجرد للحق ، الذى وضعه ابن الإعرابى فى مفارقتة القائلة :

المتميز بالفكر ليس كالمستهتر بالذكر

ولا المتخير المختار كمن غلب عليه الوجد والاستهتار .

انه كالفرق بين امرأة تلد وبين مولود يولد فى زجاجة . فكلاهما وعاء . أحدهما لا شئ فيه سوى رقة بلا معنى ، وفى الآخر رقة شفافيتها من الألم واللذة ، والصراخ والاشتياق ، والحب والكراهية ، والخوف والانبساط ، والتضحية والاستثمار فى الظاهر والباطن . أى كل ما يؤلف صوت الوجدان الخالد فى إبداع آهاته . فقد قال الشبلى يوما : "آه ! ليس يدري ما بقلبي سواه" ! وعندما قيل له من أى شئ هذه أل "آه" ؟ أجاب "من كل شئ" ! . وليس "كل شئ" هذه سوى الكل المتناغم والأجمل (للموجود والمطلق) ، والذى يجري تذوقه فى وجد الواجدين (المبدعين) على حسب تجربة واستعداد كل منهم . فمنهم من يكون "وجده عن العلم ، ومنهم من وجده بالعلم ، ومنهم من وجده العلم" كما يقول ابن الإعرابى . أنها ثلاثية الوجد المتزامية بين الملك والملوك وانكسارها فى برزخ الخيال والإرادة والعقل . أى فى الكل المبدع للروح الصوفى فى سيره إلى الغيب والمجهول . وليس الغيب والمجهول فى الإبداع سوى الغيب والمجهول الذاتى وهى الوحدة الخفية السارية فى قلق الإبداع نفسه ومفارقاته الظاهرة والباطنة ، التى تجعل الصوفية (الصوفى) فى سير من فقد والوجد بحيث ،

كلما رأوا سرايا ظنوه ماء

وكلما رأوا ماء ظنوه سرايا .

فهم في وجدهم ذاهبون ،

وفي كل واد يهيمون ،

ولكل بارق متبعون .

سبق سيلهم مطرهم ، وذكروهم فكرهم .

إلى كل سبب يسلمون وعليه يعولون

فلا يأسهم يدوم فينصرفوا ،

ولا طمعهم يصح فيأترفوا .

أشبه شيء بالمجانين

قد سمحت أنفسهم بتلف مهجتهم عندما يطلبون

لو توهموه في تيه سلكوه

أو وراء بحر سجوه

أو وراء نار تأجج اقتحموها

مهتمين بالمفاوز والمهالك والقفار

لا يأوون ولا يؤون .

وليست وحدة الفقد والوجد سوى وحدة النفي الدائم للروح المبدع في إبداعه . إذ لا تعني رؤية السراب ماء ، والماء سرايا سيادة الظن ، بل تلقائية الدورة الخالدة للخيال والإرادة والعقل في الانكفاء والهيام واتباع كل بريق بحيث يسبق ذكرهم فكرهم . وهي مفارقة تبدع على مثالها مفارقة سبق السيل للمطر ، لأن الإبداع المتراكم في وجد الوجود

يفترض الانحلال المسبق للخيال والإرادة في مساعيهما صوب المجهول . وهو الأمر الذي يضع الروح المبدع أمام إشكالياته الكبرى بحيث يكون خرسه أحيانا نطقا ، ونطقه عينا ، وعيّه بلاغة ، ولكنته فصاحة ولا لشيء ، إلا لصيرورة وجدانه الخالص باعتباره الكيان اللامتناهي الذي يحوي في ذاته ، كالمطلق والحق على تناقضات الوجود والمغال والواجب . أي إدراك معنى المعنى في وجد الحق والحقيقة ، بحيث كلما أدرك المرء من الحق (المطلق) ، فإنما أدرك غيبا خارجا عن نعوت الحقائق ، كما يقول أبو سعيد الخراز . ولا يعني إدراك الغيب بوصفه خروجا عن نعوت الحقائق سوى النفي الدائم لمجهول الإبداع والتكامل في وجدان الحق . من هنا قول الخراز "كل شيء أشار إليه المحققون والواجدون والعارفون والموحدون ، وما عبروا عنه ، وما لم تسعه العبارة ، ولا يومئ إليه بالدلالة ، ولا يشار إليه بالإشارة من اختلاف العارض وتباين الأحوال والمقامات والأماكن وغير ذلك مما شاهدوه ظاهرا وباطن ، هو الغيب" .

فالتكامل في وجدان الحق هو أيضا مصير الصوفي ، لأنه يكشف عن مصدر الإبداع وغايته . والتكامل في وجدان الحق هو المفارقة الجوهرية للإبداع ، لأنه يفترض في الإخلاص للحقيقة التفرد بها . فالإبداع الحق واحد ، وفي تجلياته لا تنتهى . لهذا كان بإمكان الحلاج أن يقول ويفعل تحت شعار "أنا الحق" ، وأن تصبح الأنا و الحق مصيره في نفس الوقت ، وأن يقول الشبلي ويفعل تحت شعار "أنا الوقت" ، وأن تصبح الأنا والوقت مصيره في نفس الوقت . وذلك لأن حقيقة الأنا هي الحق ، وأو الروح المبدع .

* * *

أ. الحلاج : وجد الانفراد في الحق

"حسب الواحد أفراد الواحد له"

(الحلاج)

إن حقيقة التجربة الصوفية هي تكامل في وجدان الحق . وقد تكاملت تجربة الحلاج بين وجدان الحق في الأنا عندما بدأ يصرخ في شوارع بغداد : "أنا الحق" ، وبين ترديده بعد كل سوط هابط على جسده النحيل قبيل الإعدام بعبارة "حسب الواحد أفراد الواحد له" ! وفيما بينهما تفرّد مصيره وتكامل في الروح والتاريخ على السواء .

إذ ليس الواحد سوى ذاك الذي يختزل وجوده إلى وجد محترق في أتون الحق . وليس أفراد الواحد له سوى تفرّده في السير نحو الحق المطلق ، كما قال عنه الحلاج مرة :

لم يبق بيني وبين الحق تبسياني

ولا دليل بآيات وبرهان

إن غياب أدلة الآيات والبراهين أيا كانت ، وهو غياب البين ، لأن المسار صوب الحق يفترض تذويب الأدلة جميعا في أدلة الانفراد نفسها . أي تلك التي يكون أولها "الدليل له منه إليه به" وثانيها دليل

"له منه به وله" . فالدليل الأول يفترض مشاهدة الحق ، وبينما الثاني وجدانه ، وأو ما اسماء الحلاج بعبارة "الانفراد به" و"وجود وجود الواجدين له" أي أولئك الذين أطلق عليهم تسمية "بني التجانس" والذين مثالهم التجانس التام مع الحق (والحقيقة) .

والتجانس مع الحق هو تمثيل واحديته . وهو تمثل تتألاً في مجراه فردانية الإخلاص للحقيقة والجمال والمطلق ، والذي جعل بداية الحلاج ونهايته شيئاً واحداً . لأنه كان يدور بين أدلة "له منه إليه به" و"له منه به وله" ، والتي جعلت من بدايته ونهايته شيئاً واحداً من حيث قيمتهما بالنسبة لوجود الانفراد في الحق وحقيقة الإبداع . ففي فردانية الإبداع تتجلى حقيقة الغيب (المجهول) أو حقيقة البداية . إذ لا مجهول في الإخلاص . لان معاناة الغيب هي شهادة الحق فيه ووجدانه في المواقف ، بمعنى استباقه في الرؤية والفعل . أما التاريخ اللاحق ، فانه مجرد جلاء لقيمة وقوة الحدس المتناثر في الرؤية والفعل . فعندما يروي لنا الشبلي ما رآه في صلب الحلاج ومقتله ، فانه يروي لنا ما رآه الحلاج وحدسه في معاناة انفراده للحق . فعندما قصد الشبلي الحلاج وقد قطعت يده ورجلاه وصلب على جذع ، ومتسائلاً عن ماهية التصوف منه وهو المصلوب ، وأجابه ،

- أهون مراقبة منه ما ترى .

- وما أعلاه ؟

- ليس لك إليه سبيل . ولكن ستري غدا . فإن في الغيب ما شهدته وغاب عنك .

ليست هذه الصيغة الرمزية سوى محاولة لاستكناه المعنى القائم بين "البداية" و"النهاية" باعتبارها دورة الروح في بلوغ غيبه أو مجهوله الحق . فالتقطع بالجسد هو الانقطاع عن الجسد . وهو أدنى درجات

السلوك في حقيقة الغيب . أما المجهول فهو اللامتناهي - المتناهي فيما سيراه المرء غدا . والغد هو البداية أو ما شهده المرء وغاب عنه . ذلك يعني أن الحقائق النهائية هي الحقائق الأولية على قدر فردانية الإخلاص فيها . تتكشف معانيها اللامتناهية . وهو المعنى الذي كشفه الشبلي للمرة الأولى في ترديد الحلاج بعد ليلة من لقائه الأول به ، حيث قدم لتضرب عنقه ، وهو يقول بأعلى صوته : "حسب الواحد أفراد الواحد له !" وبعد أن ضربت عنقه ولفاً في بارية وصب عليه النفط واحرق وحمل رماده على رأس منارة لتنسفه الريح . لقد أرادت الذاكرة الهرمة لفقهاء السلطة ومؤرخيها نسفه في رياح بغداد ومياه دجلة . غير أن رماده أبى إلا أن يتطاير في سماء الخلافة ويذوب في مياهها ، وأن يتنشقه و يشربه من هو صائم وفاطر ، وهائم وعطشان ، وأن يجري ظهوره من جديد في توتر الإرادة الهانئة وكبح جماحها عند المريدين ، وفي كشف المعنى الصاخب للوجود ومشاهدته في وجد العارفين ، وأن ينحلّ في تربة الإسلام المتراصة في عمارته وشعره ، وقبورته ومساجده ، وحاناته والتواءاتها ، وطرقه وزواياها ، وفي حريمه وحرامه وحلاله وغرامه . إذ لم يعن نفس رماده سوى تطايره في فضاء الثقافة وأرواح مبدعيها .

ليس مصادفة أن تنهمك الثقافة وتتهالك في اتهامه وتبريره ، وإعلانه وتسفيله ، تبجيله وترذيله ، تحبيبه وتكريهه ، تعظيمه وتحقيره . وذلك لان مصيره كان يهشم على الدوام لا ابالية الضمير و غفلان الذاكرة . ولم تترك الثقافة أثراً له أو بقايا منه إلا وأولتها بأدلة البيان والبرهان والعرفان ، وباللسان والعقل والقلب ، وبالتقاليد والمنطق والحدس ، وبالساسة والتاريخ والأخلاق . ولم ينج من ذلك حتى اسمه . فقد نقل عنه بان أهل الهند كانوا يدعونه بالمغيث ، وأهل الصين وتركستان

بالمقيت ، وأهل خراسان بالميز ، وأهل فارس بالزاهد ، وأهل خوزستان بحلاج الأسرار ، وأهل بغداد بالمصطلم . وإذا كان الشائع عنه اسم الحلاج ، فلأنه الاسم الذي كان يحوي في واقعيته و رمزيته نسيج الروح والجسد . إذ قيل أن اسم الحلاج من حلجه القطن في مدينة واسط ، عندما استقبله للمرة الأولى قطان مقابل قضاء بعض أعماله ، وبحيث حلج في ساعات معدودة أربعة وعشرين ألف رطل! فسمي من ذلك اليوم حلاجاً . وهو تأويل يكشف في ظاهريته الفجّة غلبة الرؤية السحرية كما تعكس محاولة نسف رماده تغييبه و تضييعه في المكان .

وتحوّلت حياته ومماته إلى لغز جرى تأويله بعبارات الشعوذة والطلاسم ، والكشف والبيان ، والكفر والزندقة ، والعلم والربانية ، والإبعاد والطرّد ، والتقريب والموانسة . إذ يروى عن أحدهم دخوله على الحلاج في بيته غفلة ، وفراه قائماً على رأسه (١) وهو يقول :

يا من لازمني في خلدي قرباً ،
وباعدني بعد القدم من الحدث غيباً .

تتجلى عليّ حتى ظننتك الكلّ ،
وتسلب عني حتى أشهد بنفيك .

فلا بعدك يبقّى ، ولا قريبك ينفع
ولا حريك يغني ولا سلمك يؤمن!

وعندما أحس بوجود الداخل عليه ، وقعد مستويا وقال : "أدخل ولا عليك" . وبعد أن دخل وجلس بين يديه ، فإذا عينا الحلاج كشعلتي نار . عندها خاطبه قائلاً : "يا بني! أن بعض الناس يشهدون عليّ

بالكفر ،وبعضهم يشهدون لي بالولاية . والذين يشهدون عليّ
بالكفر أحب إلي وإلى الله من الذين يقرّون لي بالولاية!" وعندما سأله
عن سبب ذلك ،أجابته : "لأن الذين يشهدون لي بالولاية من حسن
ظنهم بي ،والذين يشهدون عليّ بالكفر تعصبا لدينهم . ومن تعصب
لدينه أحب إليّ ممن احسن الظن بأحد" . وبعد هنيئة قال له : "وكيف
أنت حين تراني وقد صلبت وقتلت وأحرقت ؟ وذلك اسعد يوم من أيام
عمري!!"

فالحلاج يبدو كما لو انه لغز الوحدة المتناقضة . وليس جلوسه على
رأسه سوى الصيغة المقلوبة للمعنى القائم في ملازمة الحق القرب في
الخلد(الضمير) وتباعده تباعد المحدث عن القديم غيبا ،أو تفضيله
تعصب المتدينين على الظن خيرا به ،ومن ثم رؤية صلبه وقتله وحرقه
باعتباره اسعد أيام وجوده . وهو المعنى الذي حصل على أحد تأويلاته
في الرؤية المروية على لسان أحدهم ،حين رأى الله في المنام ،فسأله :

- يا رب ما فعل الحسين (الحلاج) حتى استحق تلك البلية ؟

- أني كاشفته بمعنى فدعا الخلق إلى نفسه ،فأنزلت به ما رأيت!

وفيما لو جرى تجريد الاتهام المبطن والنقد العلني في "دعوة الناس إلى
نفسه" ،فان حقيقة هذه الدعوة تقوم في وجدان معنى الانفراد في الحق .
وسواء جرى إدراك حقيقة الحلاج أو تأويله بمعايير حلاجة القطن أو
حلاجة الأسرار ،فان في كل منها حقيقة تفرده . بمعنى حلاجة تكامله في
وجدان الحق ،لان حقيقة الحلاج هي نسيج الأسرار أو معاناة الحقائق
والغيب .

وهو تفرّد شق طريقه في طريق الحلاج ،وكذلك في مفارقات وجده
وووجوده للحق . وقد نقل أحدهم مرة ما كان يردده الحلاج في أسواق
بغداد ،

ألا ابلغ أحبابي بأني

ركبت البحر وانكسر السفينة

ففي دين الصليب يكون موتي

ولا البطحا أريد ولا المدينة

لقد أراد القول ،بان من يسبح في بحر هائج ،فلا لوح ينقذه إلا صليبه . فهو موطن حياته و مماته . وما عداه أراضي ومدن وقرى و تقاليد . وهو الأسلوب القادر على تذليل جزع النفس ومباهاتها . فقد أجاب على سؤال من اتبعه لمعرفة سر قوله الأنف الذكر ،بعبارة "أريد أن تقتل هذه الملعونة" وأشار إلى نفسه . وعندما سأله عما إذا كان يجوز إغراء الناس على الباطل (بقتله) ،أجاب : "ولكنني أغريهم على الحق . لان عندي قتل هذه (النفس) من الواجبات" .

وهو وجوب له معناه الخاص في الطريقة و الحقيقة . فالوجوب المتسامي هو إغراء على الحق لا معنى له بدون التحدي والمواجهة . فقد طالب الناس أكثر من مرة في أسواق بغداد وجوامعها على أن يلبوا دعوته إياهم بقتله ،ولا حبا بالموت ولا كرها له . فهو لم يتذوق معنى الشهادة بمعايير القتل ،بل بمشاهدة حقيقتها الكبرى ،وإعلانها على راية الحق من خلال وجودها (وجدها) كما هي . ومن هنا صراخه في جامع المنصور : "يا أيها الناس! اعلموا أن الله أباح لكم دمي فاقتلوني!" وعندما سألوه ،كيف يمكنهم قتل رجل مسلم يصلي ويصوم ويقرأ القرآن ،أجابهم : "المعنى الذي به تحقن الدماء خارج عن الصلاة والصوم وقراءة القرآن . فاقتلوني تؤجروا وأستريح" .

لقد بحث الحلاج عن المعنى وجده فيما وراء الصلاة والصوم وقراءة القرآن . ولا يعني ذلك سوى وجده المعنى فيما وراء المعنى المتعارف عليه في اعتبارات العرف والتقاليد والحجج والأدلة . لهذا السبب لم يتأوه من

ألم قطع رجليه و يديه وبل من معنى المفارقة الحية لوجوده . ومن هنا
مناجاته الله بعد أن قطعوا أوصاله :

الهي أصبحت في دار الرغائب
انظر إلى العجائب .

الهي انك تتودد إلى من يؤذيك
فكيف لا تتودد إلى من يؤذى فيك .

وهي مفارقة نابعة من معاناة المعنى ولا من المها (الجسدي) . فالإبداع
الحقيقي هو ذاك الذي يتأوه من المعنى لا من الألم . وهو المبدأ الذي خلق
الحلاج ونبع منه بالقدر نفسه . ومن هنا استهزأه بالموت والضحك
عليه . فلما أتى به ليصلب ، كما يروى عنه ، ورأى المسامير والخشبة
ضحك كثيرا حتى دمعت عيناه . ثم التفت إلى القوم فرأى الشبلي بينهم
فقال له :

- يا أبا بكر هل معك سجادتك ؟

- بلى يا شيخ!

- افرشها لي!

وفرشها الشبلي فصلى الحلاج عليها ركعتين . وهي "الخائمة" التي تعيد ما
بدأه يوما في سوق القطيعة ، كما ينقل أحدهم عنه ، وعندما وقف على
باب المسجد وهو يقول : "يا أيها الناس! إذا استولى الحق على قلب
أخلاه عن غيره . وإذا لازم أحدا أفناه عمن سواه . وإذا احب عبدا حث
عباده بالعداوة عليه . فكيف لي ولم أجد من الله شمة ، ولا قربا منه
لمحة ؟ وقد ظل الناس يعادونني" ؟! ثم بكى حتى أبكى من حوله . فلما
بكوا عاد ضاحكا و كاد يقهقه .

اضحك الحلاج الكون وأبكاه في مفارقاته . وكشف من خلالها بان

حقيقة الإبداع في الابتلاء وفي وجد مكوناته المتجددة . لقد أضحكه بكاء الناس على بكاؤه ، ولأنهم لم يدركوا أن بكاءه وضحكه في خطرات الحقيقة ونظراتها . فقد أوصلته تجربة الفناء في الحق إلى أن البقاء فيه يؤدي إلى خلاء قلبه مما سواه . في حين أن سمو المرء في خطى المطلق يجعله عدواً "للعباد" . فقد أشاع عنه عمرو بن عثمان الصوفي ، وأنه قال "يمكنني أن أتكلم بمثل هذا القرآن" بسبب حرده على الحلاج وذلك لسؤاله إياه يوماً عندما لاقاه للمرة الأولى في مكة :

- الفتى من أين ؟ وفرد الحلاج عليه قائلا

- لو كانت رؤيتك بالله لرأيت كل شيء مكانه ، فإن الله يرى كل شيء!

بينما اتهمه علي بن سهل بالزندقة ، وذلك بسبب اعتراض الحلاج عليه يوماً بعد أن سمع سهلاً يتكلم بالمعرفة فقال له : "يا سوقي! تتكلم في المعرفة وأنا حي؟!"

وهي مواقف لها مقوماتها ومقدماتها في أخذه بأصعب المبادئ واشدها . فقد رد في أحد الأيام على أحد تابعيه عندما أراد معرفة رأيه بحقيقة الباطن والظاهر قائلا : "ما تمذهب بمذهب أحد من الأئمة جملة . وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشدّه" . وليس هذا سوى التفرد الواعي للتحدي ، والذي حدد نمط حياته وسلوكه ومصيره . فقد كان يلبس السواد يوم العيد ويقول "هذا لباس من يرد عليه عمله" . وفي تقشفه تحدياً ، ومن حيث نقل عنه أحمد الواسطي قائلا "صحبت الحلاج سبع سنين ما رأيته ذاق من الادم سوى الملح والخل . ولم يكن عليه غير رقعة واحدة . ولم ينم الليل وصلاً ، ولا سويعة من النهار" . ونقل عنه أبو يعقوب النهرجوري ما يلي : "دخل الحلاج مكة أول دخلة وجلس في صحن المسجد سنة لم يبرح من موضعه إلا للطهارة

والطواف . ولم يحترز من الشمس ولا من المطر . وكان يحمل إليه في كل عشية كوز ماء وقرص من أقراص مكة . وكان عند الصباح ترى القرص على رأس الكوز وقد عضّ منه ثلاث عضات أو أربعاً ، فيحمل من عنده" .

لقد حوّل الحلاج وجوده وذاته إلى كيان التضحية المتسامية بمعايير الحق . ويروي عنه أحد أصحابه كيف دخل عليه أحد المجوس وألح عليه بأخذ المال ، فأبى ، إلا أن إلحاح صاحبه جعله يذعن . وحالما خرج المجوسي قام الحلاج ومعه المال ودخل جامع المنصور ، ففارق المال على الفقراء ، حتى لم يبق في الكيس شيئاً . وعندما قال له صاحبه :

- يا شيخ هلاً صبرت إلى الغد ؟

- الفقير إذا بات في عقارب نصيبين خير له من أن يبيت مع المعلوم .

إن التخلي عن المعلوم (الموجود) هو الأسلوب المتسامي لوجد حقائق الوجود . وهي حقائق تمتلك معناها في رؤية المطلق . ومن هنا مناجاة الحلاج ربه قائلاً :

لو بعت مني الجنة بلمحة من وقتي

أو بطرفة من أحرّ أنفاسي ولما اشتريتها!

ولو رضت عليّ النار بما فيها من ألوان عذابك

لاستهونتها في مقابلة ما أنا فيه

من حال استتارك مني

فاعف عن الخلق ولا تعف عني

وارحمهم ولا ترحمني

فلا أخاصمك لنفسي ولا أسألك بحقي

فافعل بي ما تريد!

لقد عرض روحه وجسده لإرادة المطلق ، وكلفهما بواجبات تتجاوز الحلال والحرام والواجب والمندوب والعرف والتقاليد ، لأنه حاول التمسك بعروة الحقيقة . أي تلك التي تذوب في فعل الآن الدائم ، لا تلك العالقة وراء الآن والمكان أو بينهما . من هنا قوله "من لاحظ الأزلية والأبدية ، وغمض عينيه عما بينهما فقد أثبت التوحيد . ومن غمض عينيه عن الأزلية والأبدية ولاحظ ما بينهما فقد أتى العبودة . ومن اعرض عن البين والطرفين فقد تمسك بعروة الحقيقة" . إذ ليس الأزل سوى البداية التي لا بداية لها ، وليس الأبد سوى النهاية التي لا نهاية لها . ومن هو قادر على ملاحظتهما سوف يثبت التوحيد ، بمعنى تلاشييه بينهما . ومن تجاهلهما ونظر إلى ما بينهما فسوف يرى حياته بينهما كما لو أنها المعيار الذي يحوي في ذاته بداية الوجود ونهايته . وهي رؤية تستفز الروح الأخلاقي في عبودته لله (المطلق) . ومن يعرض عن الأزل والأبد وما بينهما ، ويتحول إلى الكل . والحقيقة هي الكل ، والعروة التي يصعب الإمساك بها أيضا .

فالحقيقة شيء لا كالأشياء ، وكيان يصعب إمساكه ، لأنها تستحوذ على ماسكها ، وتفتنيه في إبداعها . من هنا صياح الحلاج في أسواق بغداد "يا أهل الإسلام! أغيثوني! فليس يتركني ونفسي فانس فيها . وليس يأخذني من نفسي فاستريح منها . وهذا دلال لا أطيعه!" ثم إنشاده :

هويت بكل كلّ كلكَ يا قدسي

تكاشفني حتى كأنك في نفسي

أقلب قلبي في سواك فلا أرى
سوى وحشتي منه وأنت به أنسي

فها أنا في حبس الحياة مَمْنَع

من الأنس ، فاقبضني إليك من الحبس

وهو تلوع منفذه في البلاء ، وباعتباره نار الإبداع ، التي واجهها الحلاج في مصيره أيضا . لذا ناجى الله قبيل الموت بعبارة "هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك وتقربا إليك ، فاغفر لهم ! فانك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا! ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت!" وهي المفارقة التي توحد في كلها ظاهرا والمأساة وباطن التحدي . إذ لا مأساة في حياة الحلاج وموته ، بل تحد . ففي مفارقات حياته وموته معنى مَيَز روحه وجسده ، وكشف أيضا عن أن الإبداع الحق في أعماقه هو تحد نابع من الاستماع الدائم لحقائق المطلق . وفي الاستماع الدائم لحقائق المطلق تتكامل معاناة (أو تجربة) .

إن الاختبار الدائم للحقيقة والتكامل في معاناتها هو التمثل الفردي للحق . وهو تمثّل متنوع لا متناه تتوج عند الحلاج ببلوغه "أنا الحق" ، وباعتباره استهلاكاً لصيرورة روحه المبدع . أي كل ما تتلاشى فيه معالم البين والأنا - هو ، وتبقى فروق المطلق وتجلياته بوصفها عصب الوجودان المتوتر في معاناته للحقيقة . وهي فكرة وضعها الحلاج في إحدى مناجاته القائلة :

يا من استهلك المحبون فيه

لا فرق بيني وبينك إلا الألوهية والربوبية .

وكذلك في مخاطبته الحق (الله أو المطلق) قائلا :

ردّ إلي نفسي لئلا يفتتن بي عبادك

يا هو أنا وأنا هو

لا فرق بين أنيتي وهويتك إلا الحدث والقدم .

غير أن فروق الألوهية والربوبية والقدم عن "أنا"ته تنحلّ وتفتنى في مجرى معاناة الحقيقة . إذ يجري استهلاكها في الأفعال المتسامية بمعايير الحق . وهي فكرة شرحها الحلاج قائلا "إن ربي ضرب قدمه في حدثي حتى استهلك حدثي في قدمه . فلم يبق لي صفة إلا صفة القديم ، ونطقي تلك الصفة" . إن استهلاك صفة الحدث في صفة القدم بحيث لم يبق له إلا صفة القديم هو استهلاك الآن (العابر) في الدائم (القديم) . بمعنى تحول نطق الروح المبدع (الآني والآنّي) إلى نطق الحق (الدائم والقديم) . من هنا صراخ الحلاج "أنا الحق" ! فهو الحق الدائم (والمطلق) فيه ، والذي يؤدي إلى استهلاك ناسوتيته (إنسانيته) في لاهوتيته (ألوهيته) ومن ثم غياب فروق الأنا - هو ، وذبوانها في العلاقة الوجدانية للانا - أنت باعتبارها كلا . من هنا قوله :

ليس يستتر عني لحظة فأستريح

حتى استهلك ناسوتي في لاهوتيته

وتلاشى جسمي في أنوار ذاته

فلا عين ولا أثر ، ولا وجه ولا خبر!

إن استهلاك أنا - هو في أنا - أنت هو استهلاك الأنا في الحق وبروز أنا الحق باعتبارها فردانية الروح المبدع في وجدها للوجود ، والذي يؤدي إلى تضافر التحدي والاندهاش في المواقف ، و"شطح" الأقوال والأعمال . أما في الواقع فلا شطح ، ولان الإبداع الحقيقي "شطح" . والحلاج في كله هو شطح التحدي والاندهاش ، كما في قوله : "لو ألقى

مما في قلبي على جبال الأرض لذايت! وأني لو كنت يوم القيامة في النار لأحرقت النار! ولو دخلت الجنة لأنهدم بنيانها! لقد أراد القول وبأن وجدانه أقوى من الحجارة لأنه اشد حرارة من كل نار . بل أن نار وجدانه قادر على التهام نار القيامة وهدم بناء (حجر) الجنة، لأنها شعلة الحق (المطلق) تحترق بذاتها . وهو الوجدان الذي يلف الروح المبدع في الدورة الدائمة للتحدي والاندهاش :

عجبت لكلي كيف يحمله بعضي

ومن ثقل بعضي ليس تحملي ارضي

وهي مفارقة مميزة لوحدة الاندهاش والتحدي في الإبداع . فالروح المبدع هو حصيلة الكل الثقافي والكوني ،الذي يعاني من حمله الكل في فردانيته . وهو أيضا حال يستهتر فيه الوجدان المقيّد بمعايير الحق . فإذا استبطن العقل الوجدان فانه يبدع فعلا متوازنا ،وإذا استبطن الوجدان العقل ،فانه يبدع استهتارا متساميا . وتجربة العلاج هي تجربة الاستهتار المقيّد بالحق ،والتي كسّفها في أحد طواسينه قائلا :

إفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة

والحقيقة لا تليق بالخلقية .

الخواطر علائق و

وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق .

الإدراك إلى علم الحقيقة صعب

فكيف إلى حقيقة الحقيقة

وحق الحق وراء الحقيقة

والحقيقة دون الحق .

* * *

الفراش يطير حول المصباح
إلى الصباح،
ويعود إلى الأشكال فيخبرهم
عن الحال وبألطف المقال
ثم يرح بالدلال
طمعا في الوصول إلى الكمال

* * *

ضوء المصباح - علم الحقيقة
وحارته - حقيقة الحقيقة،
والوصول إليه - حق الحقيقة .

* * *

لم يرض بضوئه وحارته
فيلقي جملة فيه
والأشكال ينتظرون قدومه
ليخبرهم عن النظر
حين لم يرض بالخبر .
فحينئذ يصير متلاشيا متصاغرا متطائرا
فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم،
فبأي معنى يعود إلى الأشكال ؟

وبأي حال بعد ما صار ؟

من وصل وصار إلى النظر

استغنى عن الخبر

ومن وصل إلى المنظور

استغنى عن النظر

* * *

لا تصح هذه المعاني

للمتواني ولا الفاني ولا الجاني

ولا لمن طلب الأماني

كأني كأني ! أو كأني هو

أو هو أني : لا يروعنني إن كنت أني !

* * *

يا أيها الظان

لا تحسب أني "أنا" الآن

أو يكون أو كان

لا بأس إن كنت أنا

ولكن لا أنا !

إن هذه الأنشودة المكثفة لتجربة الانفراد في الحق تكشف عن انه لا طريق إلى بلوغ الحق إلا بنزع الأنا عن الأنا ، بالاحتراق في الحقيقة تلاشيا وتصاغرا وتطائرا فيها بحيث لا يبقى من أنا الأشكال (العادية) رسم ولا جسم ولا اسم ولا رسم . أي أن تصير أنا بلا أنا . وهي الذروة

العليا في إبداع الحقيقة ، لأنها أسلوب صيرورة "أنا الحق" ونموذجها
الفردى . آنذاك تصبى "أنا الحق" الصوت الناطق بحقائق المطلق . لان
المعنى الوحىء الممكن لعودة الأنا بعد تلاشيها وتصاغرها وتطايرها
ذرات فى نار الحقيقة هو وجود كلها المتجدد ، وأو ما دعاه الحلاج يوما
"بركوب الوجود بفقد الوجود" . فهو الوجود الذى تتلاشى فيه أنا
الماضى والحاضر والمستقبل فى "أنا الحق" ، باعتبارها الوجدان المستهتر
بفردانية إخلاصه للحق . من هنا تجليها الدائم فى صور الاستهلاك
الوجدانى لوحدة الغيبة والحضور ، والصحو والسكر ، والفناء والبقاء ،
والفرق والجمع .

ففى الغيبة والحضور يمكنها التجلى فى :
قد كنت اطرب للوجود مروّعا
طورا يفتىبنى وطورا أحظر
أفنى الوجود بشاهد مشهوده
أفنى الوجود وكل معنى يذكر
وفى السكر والصحو يمكنها التجلى فى :
كفاك بأن السكر أوجد كرىتى
فكيف بحال السكر والسكر اجدر
فحالاك لى حالان : صحو وسكرة
فلا زلت فى حالى أصحو واسكر

وفى الفرق والجمع يمكنها التجلى فى :
الجمع أفقدهم - من حيث هم - قدما
والفرق أوجدتهم حىنا بلا اثر
فالجمع غىبتهم الفرق حضرتهم
والوجد والفقد فى هذين بالنظر

إذا ذكرتك كاد الشوق يتلفني
وغفلتي عنك أحسزان وأوجاع
وهي المفارقة التي تتجلى في كل شيء ، لأنها تنبع من تلقائية الحقيقة .
ففي الجسد يمكنها أن تتجلى في مظاهر الذل ،
ذلوا بغير اقتدار عندما ولهوا
إن الأعزاء إذا اشتاقوا أذلاء

لأن من شروط الهوى ، كما يقول الحلاج ، إن المحب يرى بؤس الهوى
أبدا أحلى من النعم . أما في القدر ، فيمكنها التجلي في الحال الذي
وصفه يوما بقوله :

ما حيلة العبد والأقدار جارية
عليه في كل حال ، أيها الرائي ؟
ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له :
إياك ! إياك ! أن تبستل بالماء !

وهي المفارقات التي لا يمكن الخروج منها إلا بوجودان الكلّ (الحق) أي
بالوجدان المتكامل في تجربة الحقيقة ومعاناتها . فالوجدان المستهتر
بفردانية الإخلاص للحق هو الوجدان الدائم للكلّ . وتجربة الحلاج هي
تجربة الكلّ وفي كلّها حب الكلّ . فهو يعشق الحق (الكلّ) ولأن الحق
بداية وغاية حبه التام :

لبيكك لبيك يا سريري ونجواني
لبيك ولبيك ، يا قصدي ومعناني
أدعوك بل أنت تدعوني إليك و
فسهل ناديت إياك أم ناديت إياني

ياعين عين وجودي يا مدى هممي
 يا منطقي وعباراتي وإيماني
 يا كلّ كليّ وكلّ الكلّ ملتبسي
 وكلّ كلّك ملبسوس بمعناني
 يا من به علقت روحي وفقدت تلفت
 وجددا فصصرت رهنا تحت أهوائي
 وليس الكلّ في نهاية المطاف سوى أجزاءه في الأنا :
 أني لأرملقه والقلب يعرفه
 فما يترجم عنه غير إيماني
 يا ويح روحي من روحي وفـوا
 أسفي عليّ مني وفأنني اصل بلواني
 كأنني غرق تبدو أنامله
 تغوثا وهو في بحر من الماء
 وليس يعلم ما لاقيت من أحد
 إلا الذي حلّ مني في سـويدائي
 وهو الحلول الذي يجعل الكلّ أحب من أجزائه :
 يا مـوضع الناظر من ناظري
 ويا مكان السرّ من خاطري
 يا جملة الكلّ التي كلّهـا
 أحبّ من بعضي ومن سـائري
 وهي المحبة التي تتكشف فيها حقيقة الأنا :
 هويت بكليّ كلّ كلّك ويا قدسي و
 تكاشفني حتى كأنك في نفسي

أقلب قلبي في سواك فلا أرى
سوى وحشتي منه وأنت به أنسي
وتصبح الآن وعاء الوجود في تقبلها الوجداني لكل ما فيه (الوجود
والكون) وإعادة نضحه من مسامات معاناتها المخلصة :
وصار قلبي قلوباً فيك واعية
للسقم فيها وللآلام إسراع
فان نطقت فكلني فيك السنة
وأن سمعت فكلني فيك إسماع
آنذاك تنهد الفوارق والبين والحواجز والعلائق والعوائق والغربة
والاغتراب ويصبح الكون (والوجود) وأنا كلا واحداً في الهموم
والمعرفة :

لما اجتبانني وأدنانني وشرّفني
والكل بالكل أوصاني وعرفني
لم يبق في القلب والأحشاء جارحة
إلا واعرفه فيها و يعرفني
وهي المعرفة التي تخلق الهمّ الموحّد وأو ما اسماء الحلاج بانشغال كلّ
الأنا بالكل :

شفلت جوارحي عن كل شغل
فكلني فيك مشغول بكلني
إن الانشغال الكامل للكلّ (الفرداني) بالكلّ (المطلق) يجعل من
"الاتحاد" و"الحلول" الملجأ النهائي للروح المبدع في إخلاصه للحق .
ويصير الحق المصب الأخير لروافد الأحوال الدائمة للروح المبدع ، بحيث

يؤدي إلى صيرورة الأنا المتوحدة في الذكر والأحوال والروح والجسد .
ففي الذكر :

ذكره ذكرى وذكرى ذكره
هل يكون الذاكران إلا معا ؟!

وفي الأحوال :

مزجت روحك في روحي كما
تمزج الخُمرة بالماء الزلال
فإذا مَسك شئ مَسني
فإذا أنت أنا في كل حال

وفي الروح :

جبلت روحك في روحي كما
يجبل العنبر بالمسك الفتق
فإذا مَسك شئ مَسني
فإذا أنت أنا لا نفترق

وفي الجسد :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا
نحن ومذ كنا على عهد الهوى
تضرب الأمثال للناس بنا
فإذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا

أيها السائل عن قصتنا
لو ترانا لم تفسرّق بيننا
روحـه روحـي وروحـي روحـه
من رأى روحـان حلت بدنا ؟

إن الاتحاد بالمطلق والحلول فيه يعني تذويب حقائقه في الروح المبدع ،
أو ما ادعاه النفرّي يوما بصيرورة "الحقيقة صفة الأنا" ،أو "الحقيقة أنا" .
أي ذوبان الأنا والحق واندماجهما . آنذاك تصبح "أنا الحق" مصدر
الإبداع وشكل تجليه . والحلاج أحد نماذجها المثلى .

* * *

ب. الشبلي: الوجدان وحقائق الآن

"أنا الوقت ،وليس في الوقت غيري"

(الشبلي)

يفترض الإخلاص للحقيقة التفرد في معاناتها . والتفرد هو القدر الملازم لإبداع المبدعين . فإذا كان إخلاص النفري للحقيقة قد جرى من خلال وجدها في "المواقف" ,وعند الحلاج من خلال وجدها في "الحق" ,فان إخلاص الشبلي جرى من خلال وجدانه الدائم لحقائق الآن . لقد كان شعار النفري "الحقيقة أنا" وشعار الحلاج "أنا الحق" وشعار الشبلي "أنا الوقت" . وهو تباين في "الأنا" رغم وحدتها ,ووحدة في الحقيقة رغم تباينها .

إن الإخلاص للحقيقة يبدع الأنا والروح المبدع . من هنا تنوع الإخلاص ,والذي مثله الشبلي في وجدانه الدائم للحقائق . لهذا قال الجنيد عنه مرة "الشبلي سكران . ولو فاق لجاء منه إمام ينتفع به" . وقال عنه أيضا : "أوقف الشبلي في مكانه فما بعد . ولو بعد لجاء منه إمام" . ولا يعني السكر والوقوف هنا سوى الغرق في الوجدان . فقد خاطبه الجنيد مرة قائلا : "حرام عليك يا أبا بكر (الشبلي) أن كلمت

أحدا . فان الخلق غرقى من الله ، وأنت غرق في الله" . وعنفه أحيانا بخطابه إيابه : "يا أبا بكر أشفق عليك وعلى ثباتك ، لان هذا الاضطراب والانزعاج والحدة والطيش والشطح ليست هي من أحوال المتمكنين!" وهو مأخذ له معناه في "قواعد الإرادة" لا في الحال والوجدان . فقد دعاه أبو نعيم الأصفهاني بالمجتذب الولهان ، والمستلب السكران ، والوارد العطشان . وقال عنه أحد المشايخ "وقفت على الشبلي عشرين سنة ما سمعت منه كلمة في التوحيد . كان كلامه كله في الأحوال والمقامات" . وهو تقييم دقيق، ولأن الشبلي كان غرق في الله كما وصفه الجنيد . ومن ثم ، فان عباراته القليلة في التوحيد تعكس تموجات عقله في وجدانه . من هنا اكتسبها ببريق أحواله اللامع . فقد قال مرة "لا يتحقق العبد بالتوحيد حتى يستوحش من سرّه لظهور الحق عليه" . وفي موضع آخر قال : "من اطلع على ذرة من التوحيد ضعف عن حمل نبقة لثقل ما حمله" . وفي معرض رده على من طلب منه إخباره عن التوحيد بلسان قول منفرد ، وأجاب : "من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد . ومن أوماً إليه فهو عابد وثن . ومن سكت عنه فهو جاهل . ومن اوهم انه واصل فليس له حاصل . ومن رأى انه قريب فانه بعيد . ومن تواجد فهو فاقد . وكل ما ميزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم ، فهو مصروف مردود إليكم" .

وضع الشبلي نفسه والجميع في حالة ابتلاء دائم وطالب بخوضها ، لأنها الممر الوحيد لإدراك حقيقة التوحيد . فالاستيحاش من السر هو الخلاص من الأنا المصطنعة ببقاء ما دعاه الحلاج يوما بالانا بلا أنا ، وما وضعه الصوفية في فكرتهم القائلة "كنا بنا فأصبحنا بلا نحن" . أي تحول الكينونة المجزئة إلى صيرورة دائمة للكل المتفرد في الصوفي وروحه المبدع . لهذا اعتبر الشبلي إن من اطلع على ذرة من التوحيد ضعف عن حمل نبقة ، كما اعتبر الإجابة والإيماء والسكوت والوهم والرؤية

والتواجد والتمييز والإدراك نقصا في الذوق وذلك لجزئيته في حقيقة التوحيد . وهو ذوق حددته تجربة الشبلي وانفراده في وجدان الحق باعتباره وجدانا لحقائق الآن . من هنا مخاطبته الحق (الله) :

إن كنت تعلم
أن في بقية لغيرك
فاحرقني ببارك!

أو مخاطبته القوم مرة "انتم أوقاتكم مقطعة ووقتي ليس له طرفان" ! ولا يعني انعدام أية بقية فيه لغير الحق سوى بقاءه في الحقيقة ووجدانها الدائم . إذ لا طرف في أوقاته ، ولا أول فيه ولا آخر ، بل سريان دائم . ومن هنا شعاره "أنا الوقت! وليس في الوقت غيري" . ولا يعني ذلك سوى تمثله لتجربة الوجدان المتألي بحقائق الآن ، وأي الوجدان الذي يرى ويسمع ويتكلم ويعقل ويحدث بمعايير الحق . وهو الأمر الذي طبع كيانه و كيفية استماعه لحقائق المطلق والعمل بموجبها . فقد زعق مرة واحمر وجهه وارتعدت فرائضه وصرخ قائلا : "بمثل هذا يخاطب الأحياء" ؟! بعد أن سمع وهو يصلي وراء إمام المسجد قوله (ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك) . وعندما نسي مرة وهو في تأملاته ، صلاة العصر ، وتذكرها بعد أن دنت الشمس إلى الغروب ، قام وانشد مداعبا وهو يضحك : نسيت اليوم من عشقي صلاتي فلا أدري عشائي من غدائي .

وهو عشق أو وجدان دائم للحق حددته الرؤية القائلة بان كل شيء مالت إليه النفس دون الحق وجب إتلافه . وقد ألزم ذلك سلوكه الصوفي ونمط حياته أيضا . فالتصوف بالنسبة له هو "الجلوس مع الله بلا هم" و"العصمة عن رؤية الكون" . والصوفي هو "المنقطع عن الخلق المتصل بالحق" . والطريق الصوفي هو "خوف العلائق والشواغل ، لأن بناء

الطريق على فراغ القلب" . والعارف هو من "لا علاقة له بغير الحق" , لان "المعرفة أولها الله و آخرها مالا نهاية له" . فالعارف هو "من لا يكون لغيره لاحظا ,ولا بكلام غيره لافظا ,ولا يرى لنفسه غير الله حافظا" . وعندما سئل مرة عن مقام الزهد ,أجاب "الزهد غفلة لان الدنيا لا شئ ,والزهد في لا شئ غفلة" . وحدد مقام الشكر بحدود "رؤية المنعم لا رؤية النعمة" ,ومقام الفقر بان "لا يستغني بشئ دون الحق" . وعندما سأله عن ماهية مقام الورع ,أجاب "أن تتورع أن لا يتشتت قلبك عن الله" . وعندما سأله عن ماهية مقام التوكل ,أجاب "أن تكون لله كما لم تكن ويكون الله لك كما لم يزل" . وحدد ماهية المحبة بصيغ عديدة ,مثل "أنها سميت محبة لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب" ,فهى المحو أو الفناء الذي يثبت بقاء الروح المبدع في وجدانه الدائم و إخلاصه للحق (والحقيقة) ,ولهذا كان بإمكانه القول :

إن المحبين أحياء وأن دفنوا

في التراب أو غرقوا في الماء أو حرقوا

لو يسمعون منادي الحب صاح بهم

يوما للباء من بالحب يحترق

وأن يعبر عن المحبة :

يحبك قلبي ما حييت ,فإن أمت

يحبك عظم في التراب رميم

إذ الإخلاص للحقيقة هو الوجدان الدائم للروح والجسد في كل النماذج والمستويات الممكنة . لهذا يمكن توقع أن :

الهجر لو سكن الجنان تحولت

نعم الجنان على العبيد جحيما

والوصل لو سكن الجحيم تحولت

نار الجحيم على العبيد نعيما

لان المحبة تسكر الروح وتطيره في ملكوت الكون ، وذلك بإخلاصه
للحق الساري في الوجود :

إن المحبة للرحمن تسكرني وهل رأيت محبا غير سكران

فاجلس مع الله بلا هم ، والانقطاع عن الخلق والاتصال بالحق ، وتفرغ
القلب مما سوى الحق ، وأن العارف هو من لا علاقة له بغير الحق ،
والاستغناء عما سوى الحق ، وعدم تشتت القلب عن الله ، وأن يكون لله
كما لم يكن ويكون الله له كما لم يزل ، وما هو إلا تحسس الحقائق بلا
إحساس . بمعنى السير الدائم بضوء الوجدان المتلألئ بحقائق الآن . فقد
أجاب مرة على سؤال :

- متى يكون العارف بمشهد من الحق ؟

- إذا بدا الشاهد وفنى الشواهد !

إن السير الدائم بضوء الوجدان المتلألئ بحقائق الآن أشد ما يتجلى في
الأحوال والمواقف . ففي الأحوال اتخذ نفس مضمون المواقف من
المقامات ، بمعنى الأنس بالحق والفناء فيه . فقد وجد في حال الخوف
"الخوف من أن يسلمك إليك" . وأعطى له مرة أبعادا وجودية طبيعية في
جوابه على سؤال وجهوه إليه عن سبب اصفرار الشمس وقت الغروب ،
بعبارة "لأنها عزلت عن مكان التمام ، فأصفرت لخوف المقام" ! و أن
يجد في حال الأنس "وحشة الإنسان من نفسه و من الكون" .

لقد تحكمت رؤيته وإحساسه لحقائق المقامات والأحوال ، وكذلك استماعه لحقائق الحق بسلوكه الصوفي وحياته . فقد تحول سلوكه إلى نموذج "للشطح" و"التحدي" الذي بدا في بعض ملامحه جنونا . إذ يروى عنه ، إنه أخذ يوما قطعة عنبر فوضعها على النار ، فكان يتبخّر بها تحت ذنب حمار . وكان أحيانا يلبس الثياب الثمينة ثم ينزعها ويضعها فوق النار . واجه مرة أولئك المشايخ الذين زاروه في المشفى (المارستان) و قائلًا : قوم أصحاب جئتم إلى معجون ؟! أي فائدة لكم مني ؟! دخلت المارستان كذا وكذا مرة ، وأسقيت من الدواء كذا وكذا دواء ، فلم ازدد إلا جنونا!

إلا أن جنونه كان جنون الإخلاص للحق . بمعنى "شطحه" عما هو معتاد ومتعارف عليه في الأقوال والأفعال . فقد رمى مرة في نهر دجلة أحد الأشخاص الذين صاح في مجلسه ، ثم قال : "إن كان صادقًا نجاه الله ، وإن كان كاذبًا أغرقه الله" . وقال مرة بعد أن سمع قارئًا يقرأ الآية (أخسأوا فيها ولا تكلمون) ، وبعبارة "ليتني كنت واحدًا منهم"! ويروى عنه بعضهم كيف زاره زمن القحط بعض المشايخ ، وبعد أن خرجوا منه قال لهم : "مروا! أنا معكم حيث ما كنتم . انتم في رعايتي وكلايتي"! أو أن يأخذ من يد إنسان كسرة خبز ويأكلها ثم يقول "إن نفسي هذه تطلب مني كسرة خبز ولو التفت سري إلى العرش والكرسي لاحترق"! أو أن يقول مرة "إن لله عبادا لو بزقوا على جهنم لأطفؤها" .

وهي شطحات تستمد مقوماتها من فردانيته المتكاملة في الحق ، التي وضعها في فكرته القائلة "لو قبلني العالم بمن فيه لكانت مصيبة عليّ" إذا لم يكن شربهم شرابي ، وذوقهم ذوقي ، وإلا فلم يقبلوني" . مما حدد مصيبة وجوده التي صاغها يوما بمناجاته قائلاً :

الهي احبك الخلق لنعمائك

وأنا احبك لبلاتك!

وهو بلاء يفعل في همومه كهَمَ واحد وضعه في شعاره القائل "ليكن همك معك لا يتقدم ولا يتأخر"! مما حدد مواقفه باعتبارها شطحات تتحدى في ظاهرها ما تواجهه و تستجيب في باطنها وجدانيا لحقائق الآن . فقد اعتلّ مرة علة شديدة وفبادره الشيوخ لعيادته إلى داره . فاتفق أن كان عنده ابن عطاء و جعفر الخلدي وجماعة من أصحاب الجنيد ورفرغ رأسه وتسأل :

- ما لكم ؟ أيش القصة ؟

- ما لنا ؟! جننا إلى جنازتك!

فاستوى جالسا وقال : الجوار! الجوار! أموات جاؤا إلى جنازة حي!

وخاطب مرة أهل عصره بعبارة : اتتم قبورا! وعندما سألوه لماذا ، أجابهم "لأن كل واحد منكم مدفون بثيابه" . وعندما لبس في أحد الأعياد ثوبين جديدين ورأى الناس يسلم بعضهم على بعض لأجل ثيابهم طرحها في تنور واحرقها . وعندما سألوه عن سبب ذلك ، أجاب : "أردت أن أحرق ما يعبد هؤلاء" . ثم لبس ثيابا زرقا وسودا وجعل يتغنى :

تزّين الناس يوم العيد للعيد

وقد لبست ثياب الزرق والسود

أصبحت في ترح والناس في فرح

شتان بيني وبين الناس في العيد

وهو الفرق أو الاختلاف الذي يجري تذوقه بمعايير الفرادة المتسامية كما عبّر عنها مرة في شعره :

الناس فطرو عيد أني وحيد فريد

فالشبلي يحزن بوجودان خالص ويفرح بوجودان خالص . وفي كليهما
معنى يحدده وجدان الحقيقة في المواقف . ومن هنا قوله "الفرح بالله
أولى من الحزن بين يدي الله" ، وأن "من عرف الله لا يكون له غم
أبدا" . وهو التناقض الذي عبّر عنه مرة في قوله :

عيدي مقيم وعيد الناس منصرف

والقلب مني عن اللذات منحرف

إلا أن هذا التناقض ينحلّ حالما يجري النظر إلى شطحاته على أنها أفعالا
تتحدى في ظاهرها ما تواجهه وتستجيب في باطنها لحقائق الآن . ومن
هنا تنوعها في الصور . فمرة يقول :

وتحسبني حيا وأني لميت ، ويعضي

من الهجران يبكي على بعضي

وفي صورة أخرى يقول :

من أين لي أين وأني - كما ترى -

أعيش بلا قلب وأسعى بلا قصد

أو أن يسأل مرة الوزير علي بن عيسى عندما عاده وهو في دار المرضى
ليعالج وبعبارة :

- ما فعل ربك ؟

- في السماء يقضي ويمضي !

- سألتك عن الرب الذي تعبد (يقصد الخليفة المقتدر) لا الرب
الذي لا تعبد !

أو أن يجيب على سؤال أحد الفقهاء الذي قال له :

- يا أبا بكر سمعتك تقول في حال صحتك "كل صديق بلا معجزة كذاب" . وأنت صديق فما معجزتك ؟

- معجزتي أن تعرض خاطري في حال صحوي على خاطري في حال سكري فلا يخرجان عن موافقة الله!

أي تكامل الشبلي في صحته وسكره ، ظاهره وباطنه ، وأوله وآخره ، لأنه تكامل مبني على أساس "احتجابه بالحق" أو تكامله فيه كما عبّر عنه مرة بقوله :

ليس مني إليك قلب معني كل عضو مني إليك قلوب

وهي ذات الوحدة أو الحلول التي تعطي للروح المبدع إحساسه المرهف ومعاناته المخلصة للحقيقة على أنها سر وجوده وتسرمده ، وكما كشفها مرة في شعره :

تسرمد وقتي فهو مسرمد

وأفنيّني عني فعدت محمدا

وكليّ بكلّ الكلّ وصل محقق

حقائق حق في دوام تخلدا

تغرّب أمري فأنفردت بغربتي

وأفنيّني عني فصرت مجردا

لقد كشف الشبلي في حياته وموته ، شعره ومواقفه عن أن الإبداع هو إخلاص لحقائق الآن ، وأنه وجدان تتكسر في آهاته وحدة الانتماء للحق .

* * *

الباب السابع

لسان الحال - صوت الحقيقة الصوفية وإبداعها الحرّ

الفصل الأول : لسان الحال - صوت الحقيقة ورنين روحها المبدع

"أظهرني على لسانك كما ظهرت على قلبك"

(النفري)

للإبداع الحر تضاريسه . وقد تمثلها التصوف في ما اسماء بلسان الحال . وليس لسان الحال سوى المعاني المترامية في الحرف والكلمة والعبارة باعتبارها أصوات الحقيقة وأنغام التجربة الفردية . ذلك يعني إن لسان الحال هو لسان الخلجات العميقة والحدس الخالص للرؤية المتراكمة في صيرورة الروح المبدع .

انه لسان التجربة الصوفية في تحسسها وعقلها وتذوقها للحقيقة والإخلاص لها . انه يتصير ويتكوّن ويتثقف في "تقليدية" الطريق . وهو التناقض الحي والفاعل لكل إبداع أصيل ولأنه يفترض في تحرره انتمائه للأصول . أي تلقائيته الواعية والتي اتخذت في التصوف نموذجها الأمثل في تلقائية الحق .

تفترض "تقليدية" المسار في الطريق المرور بمقاماته . ولا سبيل لتذليلها دون التقيد بقواعدها . ولا سبيل لذلك دون تربية الإرادة و تسويتها . فهي العملية التي تحتوي في ذاتها على نفيها وتكشف عن

أن "تقليديتها" ما هي إلا "معايير الحق" وأو الحدود والقيود ، والتي تبدها الثقافة لنفسها من اجل إبداعها الحر .

وتشبه "تقليدية" المقامات ومحدوديتها الكمية "تقليدية" حروف الموسيقى واللغة ومحدوديتهما (الكمية) . انهما لا يعرقلان ولا يعيقان إمكانية الإبداع الحر اللامتناهي للأنغام والمعاني . فالإبداع الحر هو تجلي وبحث دائمين عن النسب الجميلة في الوجود من خلال وجدها الفردي ومعاناتها في الروح والجسد . ومن ثم ليس لسان الحال الصوفي سوى تنسيق الإحساس والعقل والحدس في وجد الوجود والتعبير عن النسب المعقولة في تجانس الكينونة الإنسانية وصيرورتها الثقافية في مواقفها من القضايا العابرة والخالدة . وإذا كان هذا المظهر "التقليدي" يقوم في إلزامية المقامات ، فلأنها أسلوب صيرورة الروح الصوفي المبدع . ولأن "تقليديتها" نفسها مقيدة بمساعي بلوغ الحق (المطلق) . ووجد ذلك انعكاسه أيضا في تميز اللسان الظاهري والباطني للتصوف . ففي الظاهر يتجلى في تميز مصطلحاته ، كالتلوين والتمكن ، والصحو والمحو ، والهيبة والأنس ، والقوامع واللوامع ، والبواده (في الطرائقيات) والرتق ، والبرزخ ، والحروف العاليات ، والعنقاء ، والياقوتة الحمراء (في الملكوتيات) والخضر ، والدبور ، والران ، ورسوم العلوم ، ورقوم العلوم (في النفسانيات) والأنانية ، وسدرة المنتهى ، والبيت المقدس ، وعين الله ، وعين العالم ، والورقاء (في الروحانيات) وأم الكتاب ، والحكمة ، والذرة البيضاء ، وعين اليقين ، والذوق (في العقليات) والأعيان الثابتة ، والانية ، وسرّ سرّ الربوبية ، وحقيقة الحقائق ، والحلول السرياني (في الوجوديات) . أما في الباطن فيتجلى في تنسيق إخلاص البيان والبرهان والعرفان للحق . وقد عبرَ النفري مرة عن ذلك في أحد مواقفه قائلا :

أوقفت العقل قدام الحرف

وأوقفت المعرفة قدام العقل
وأوقفت الإخلاص قدام المعرفة
فقال لي : ما الإخلاص ؟
فقلت : لوجهك!

إن الإخلاص للحق (والحقيقة والمطلق والكلّ الثقافي) هو جوهر اللغة الصوفية ومنطق لسانها . لأن حقيقة اللغة الصوفية تقوم فيما اسماء الغزالي "باجتذاب أرواح المعاني قصد الاستدلال بالأقوال والأعمال والأحوال على الحق قصدا ذاتيا" . ولا يعني اجتذاب أرواح المعاني سوى استخلاص المعنى من حقائق الآن . أي من معاناة الحق والحقيقة . ومن ثم ليست نصوص القدماء وتجاربهم سوى الحروف التي ينبغي إعادة قراءتها من خلال معاناة الآن . غير اكتشافها ومشاهدتها ونفيها (إفناءها) بالبقاء في حقائق الآن (المعاصرة) .

ليس اجتذاب أرواح المعاني سوى رصف حقائق التجربة الفردية في صرح الانتماء الدائم للحقيقة بتأمل الماضي والحاضر من خلال تأويلهما أو تحديدهما ، وأما بإعادة صهرهما في مجرى معاناة الإشكاليات الحية للوجود . أي إخضاع حقائق التجارب الذاتية للكلّ الثقافي . وقد وضع الغزالي هذه الفكرة في عبارته القائلة بضرورة "حصر الاستدلال بالأقوال والأعمال والأحوال على الحق قصدا ذاتيا" . بمعنى استظهار الحق (والحقيقة) في التجارب الذاتية قولاً وعملاً وحالاً . وهو أمر يستحيل تحقيقه دون خوض غمار التجربة الحرة . ففي اللغة تتراعى من خلجات (الحس والوجدان والعقل) حتى نحو اللسان ومنطقه ، وفي الفكر من الحرف حتى العبارة ، وفي الاجتماع والعمران من السياسة حتى الروح ، وفي الوجود والمعرفة من عالم الملك والشهادة (الطبيعة) حتى الغيب والملكوت (ما وراء الطبيعة) .

إن خوض غمار التجارب الفردية في اللسان وخلجاته ، كما صوره
النفري ويستند إلى أن اللسان هو الأثر الخالد للوجود والقوة الناطقة
فيه . انه ينطق في كل شئ . إذ لا صمت في الوجود ، لأن كل ما فيه
ناطق بما فيه . ووضع ذلك في موقفه القائل :

من علوم الرؤية أن تشهد صمت الكل
ومن علوم الحجاب أن تشهد نطق الكل .

ليست شهادة صمت الكل ونطقه سوى رؤية حقائقه باجتهاد أرواح
المعاني القائمة في الوجود . فالكرم ينطق بالوعد الجميل ، والعزة تنطق
بإثبات القدرة ، والغلبة تنطق بلسان القرب . وهي الرؤية (الشهادة)
التي تكشف عما في تمثل وحدانية الحقيقة والوجود و تطابقهما من أثر
في سمو الإبداع نفسه . فهو يعيد شهادة الصمت والنطق في الإبداع
الفرداني (المعرفة) بحيث يجعلها تجليا للحق (الحقيقة) . فالمعرفة ، كما
يقول النفري هي لسان الفردانية :

فإذا نطق محا ما سواه

وإذا صمت محا ما يعرف

وذلك لان لسان الحال (والحق) في حركة جوهرية نافية ، كما لو انه
مبرد الوجود في محوه نفسه وما سواه . ففي صمته ينطق كما في
نطقه ، وفيهما يؤسس للحقيقة كما وضعها النفري في موقفه القائل :

أصمت الصامت منك

ينطق الناطق ضرورة .

فكما أننا لا نبدع خطابا معقولا بجمعنا أبجدية الكلام كلها في الكلمة
أو كلمات القاموس كلها في العبارة أو أصوات الجميع في آن واحد ،

وكمالاتا نستطيع إبداع أنعاما جميلة في حال استعمال النوطات كلها دفعة واحدة كذلك الحال بالنسبة للإبداع في اللسان . فهو أيضا يفترض صمت ما ينبغي له أن يصمت لكي ينطق ما ينبغي له أن ينطق . وليس للصامت هنا من حد محدود . فهو "المحرم" و"القبيح" و"الرديل" في أحكام الثقافة وقواعدها وقيمها . وبالقدر نفسه ليس "للناطق ضرورة" من حد محدود ، لأنه ينبع تلقائيا من تنسيق الإرادة (العقلية) لفعالها (الوجداني) المقيد بمعايير الحق . وهي حصيلة وضعها التفري في موقفه القائل :

إذا ثبت فانطق!

فهو فرضك!

تتبع الضرورة القائمة في نطق اللسان المقيد بالحق من تلقائية الحق القائمة في الإرادة والوجدان . أي أن ما يقيد ليس فرض العين وفرض الواجب المتراكمين في ظاهر الثقافة وقيودها الجمعية ، بل إبداعه الحر ضمنها ، وبفروض الحق المتسامي والحقيقة المجردة باعتبارهما مرجعية عليا . وهي فكرة صورها التفري في موقفه القائل :

الباطل يستعير الألسنة

ولا يوردها موردها

والحق لا يستعير لسانا من غيره .

فالإبداع الأصيل يعتبر عما فيه بما فيه . ويفترض التمثيل الأخلاقي للحق باعتباره فرضه الأسمى . بينما الخروج عنه لا يؤدي في نهاية المطاف ، مهما غني الكلام وقوى وهذب وشذب ، إلا إلى إحراق للروح وذبح للمعنى :

إذا جاءتك دواعي نفسك ، ولم ترني

فقد جاءك لسان من السنة ناري!

بينما قوة اللسان وجبروته التام في نطق حروفه وكلماته بصوت الحق :

أثر نظري في كل شيء

فإن خاطبته على لسانك قلبته .

وليس قلب الأشياء سوى القلب (الروح) المتقلب بين أصابع الرحمن و
كما يقول الصوفية . من هنا المطلب الجوهرى الدائم للإبداع ، والذي
وضعه النفري في موقفه :

أظهرني على لسانك

كما ظهرت على قلبك

وإلا احتجبت عنك بك!

إن احتجبت عنك بك

عصيتني في كل حال

وأنكرتني في كل قال .

إذ لا يوجد في مقاييس الإبداع إلا لسانان ، أحدهما "لسان معرفة
آيته إثبات ما جاء به بلا حجة ، ولسان علم آيته إثبات ما جاء به
بحجة" ، وكما يقول النفري . وهو استنتاج توصل إليه القشيري أيضا في
موقفه من اللسان في "نحو القلوب" . أي ذاك الذي تمثل المعرفة كلها و
التي آيتها إثبات ما جاء به بلا حجة (عقلية مباشرة) ، لأن أكثرهم
تقويم الجنان . فإذا كان نحو أهل العبارة (أهل الإعراب والمنطق والعقل)
يقوم في تقويم اللسان باعتباره غاية العلم ومبلغه ، فإن تقويم الجنان
هم أهل الإشارة (أهل نحو القلوب) . لأن ما يثيرهم هو الهم الأخلاقي

الذي ينفي في ذاته همّ العبارة أو مستواها العقلي . فإذا كان نحو أهل العبارة يقسم الكلام إلى ثلاثة أقسام وهي الاسم والفعل والحرف ، فإن أهل الإشارة يقابلونه بأصول ثلاثة هي الأقوال والأفعال والأحوال . وهو تباين ميزهما في كل شئ بما في ذلك في التميز نفسه . فإذا كان التميز عند أهل العبارة يندرج في ثلاثية تفسير ما أبهم ، وتبيين ما لم يكن يفهم ، ولا يكون ذلك إلا بعد تمام الكلام ، فإن ما يقابله في "نحو القلوب" (أهل الإشارة) يجري في ثلاثية التمييز بين الحق والباطل بالعلم ، والتبيين بالسلوك ما بين الحق والباطل ، ثم التفقه والاعتزال وإحكام العلم . أي إذا كان التفسير والتبيين والتمييز عند أهل العبارة يجري في إطار الكلام (من اسم وفعل وحرف) والتمسك بقواعد الكلام ، فإن أهل الإشارة يدرجون ذلك في ثلاثية التمييز (بالعلم) والتبيين (بالسلوك والعمل) والتفقه والاعتزال (بالحال) . بمعنى إدراجهم إياها في ثلاثية العلم والحال والعمل . ولا يعني ذلك سوى دفع العقل المنطقي إلى مداه الأخلاقي (أو دفع العلم إلى الهم) ، الذي تشكل فكرة الأصول ميدانها وهيكلها النظري والعملي . فأهل الإشارة يتكلمون عن أصول موحدة لا عن أقسام (متجزئة) . إذ لا معنى ندهم للعلم دون العمل ، ولا اثر دونهما لحال . لأن الحال ثمرة مترتبة على تفاعل العلم والعمل . وليس اللسان سوى تعبير الحال . فاللسان الحق هو ذاك الذي يقبر عن تضاريس الحال باعتباره إبداعا حرا يقتنص المعنى المنسوج في علم العمل وعمل العلم . فالممنوع عن الصرف عند أهل العبارة تسع (ألف التأنيث ، والجمع ، وطاء التأنيث ، والمعدول ، والعجمة ، وزيادة الألف والنون ، والتركيب المزجي ، والوصفية ، ووزن فعل) . أما عند أهل الإشارة ، فإن الجمع يعني أن يتجنب جمع الدنيا واجتماع الناس عليه ، والتأنيث تعني ضعف العزم والرضا بالردائل ، والمعدول تعني عدوله عن الطريق القويم ، والعجمة تعني أن يهمل نعم الله بكتمان علمه ، وزيادة

الألف والنون زيادة ألف الأنا ونون العظمة ، والتركيب تعني أن يشوب عمله بأفعال الجهل ، والوصف أن يكون قصده يوصف بالخير ويعرف به ، ووزن فعل أن يزن أعماله معتقدا أن عنده حاصلا فيحصل العجب . ومتى اجتمعت علتان من هذه العلل ، لم ينصرف إلى القبول ، وانحرف عن باب الوصول . وهي ذات الفكرة التي طبقها على الإعراب بالحركات والمعرفة والنكرة والمبتدأ والخبر وغيرها . فالإعراب بالحركات عند أهل العبارة هو الرفع والنصب والجر والجزم (السكون) ، وأما عند أهل الإشارة فالرفع يعني رفع هممهم إلى الله ، والنصب تعني نصب أبدانهم في طاعة الله ، والجر يعني خفض نفوسهم تواضعا لله ، والجزم تعني جزم قلوبهم عما دون الله . وكما أن المبتدأ والخبر مرفوعان كذلك الصوفي المتجرد مرفوع القدر وخبره مرفوع أيضا لانقطاعه عن العلانق وتعلقه بالحقائق . كل ذلك يفسح المجال أمام الرؤية المتجددة في مكاشفاتها (اكتشافاتها) وتذوق أبعادها المترامية بين الملك والمملوك . فإذا كان الاسم (في الأسماء) مشتق عند أهل العبارة من السمة ، فإن معناه عند أهل الإشارة يستمد وجوده من "المشيئة الأزلية" ، ولأن حقيقة الاسم تكمن في الوجود والمصير ، أو البداية والنهاية وليس في المظاهر . وقد جعل ذلك القشيري يتكلم عما اسماء "بالاطلاع على مضمون الكلام في لوح الوجود على مثال آدم" (الإنسان الظاهر) و"الاطلاع على مضمون الأسماء في لوح الشهود على مثال محمد" (الإنسان الخالص) بلسان الحال . أي ذاك الذي تأدب وتهذب في مجرى انتقاله من معرفة حقيقة الأسماء والصفات إلى معرفة الذات ، وأو ما اسماء القشيري أيضا "بالمعنى الذي لا يسمى" . أي المعنى المتراكم في تجرية الروح المبدع ، والذي صورته على مثال الاسم الصحيح والمعتل . فإذا كان الاسم الصحيح حسب منطق أهل العبارة هو الذي سلم من حروف العلة وهي الألف والواو

والياء ، فإن الصحيح عند أهل الإشارة هو من سلم اسمه من ألف الإلباس و واو الوسواس وياء اليأس . ومن صح اسمه حق له البيان (الإعراب) والكشف والعيان . بمعنى تدرجه في علم اليقين و عين اليقين وحق اليقين . أي ثلاثية المعرفة المطابقة للعلم والعمل الحال ، والشريعة والطريقة والحقيقة وتجلياتها المتنوعة . وهي الرؤية المتجددة التي يكشف عنها القشيري في الأفعال الفاعل والمفعول والحال والبدل والنعته والتوكيد وغيرها . فإذا كانت الأفعال عند أهل العبارة هي الماضي والحاضر والمستقبل ، فإنها تتجلى في أحوال المتصوفة (أهل الإشارة) فيمن فكرته في السابقة (الماضي - الأزل) و فيمن فكرته في الخاتمة (المستقبل - الأبد) و فيمن اشتغل في إصلاح وقته (الحاضر - الآن) الذي هو فيه . وكما أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب كذلك العارف لما رأى أنه لا فاعل إلا الله ، وعظم قدره ورفع ذكره وخضع لجلاله وتواضع عند شهود كماله . فرأى نفسه مفعولا فاتتصب لعبادته . وكما أن الحال هو وصف هيئة الفاعل كذلك العارف متوجه إلى الله في إصلاح حاله ، ومجتهد في تنكير نفسه كي لا يعرف . أحواله مع الله مستقيمة منتصبة وهي بستر التورية . وكما أن للبدل أقسام أربعة هي بدل الكل من الكل ، وبدل البعض ، وبدل الاشتمال وبدل الغلط ، وكذلك مستوياته ونماذجه عند الصوفية . فهناك بدل العارفين الذين تركوا الكل فعوضوا بالكل ، وبدل العابدين الذين بدلوا بالمعاصي الطاعات وباللذات المجاهدات ، وبدل الذين اشتملت أعمالهم على خوف ورجاء فأعطوا ما يرجون وأمنوا مما يخافون ، وأخيرا بدل المردودين الذين باعوا نصيبهم من القرب بحظوظ عاجلة . وهي ذات الرؤية التي تكشف عن نفسها في الحروف . فإذا كانت الحروف تخفض الأسماء عند أهل العبارة ، فإن المحققون (الصوفية) حالما علموا أن الأشياء بالله ومن الله وإلى الله ، خفضوا

أنفسهم تواضعوا له ،فتعززوا بالإضافة إلى جانب الله .

إن لسان الحال هو لسان تنسيق البيان والبرهان والعرفان في المعنى . من هنا رنينه في آذان الذاكرة التاريخية والروحية للثقافة . ومن هنا أيضا إمكانية تجده وتجديده مع كل انعطاف في عوالم الملك والملكوت (المادية والروحية) عند الأمم في تجارب إبداعاتهم الفردية والجماعية .

* * *

الفصل الثاني :

من الحرف الى العبارة - تضاريس الإبداع الحر أ. الحرف: اعوجاج الخطوط واستقامة الروم

"فلنقتبس حرفا من حرف , كما نقتبس نارا من نور"

(النفري)

إن الرؤية المتجدد في تذوق الأبعاد المترامية بين عوالم الملك والملكوت هي التعبير الوجداني عن تضاريس الإبداع الحر في تمثله حقائق التجربة الصوفية . فهي رؤية لا تقف عند حد محدود , وتعيد مع ذلك , إنتاج نفسها في كل إبداع أصيل . فالحرف هو ليس فقط ميدان المقارنات الممكنة للعقل (المنطقي) والوجد البياني والمعنى (الحدسي) و بل ورمز الوجود وعنصر الكون والفساد (الصيرورة والانحلال , التركيب والتحليل) . كما في موقف النفري القائل :

حرف لغات وتصريف

وتفرقة وتأليف

وموصول ومقطوع

ومبهم ومعجم

وأشكال وهيئات .

و في موقف آخر :

الحرف ناري

الحرف قدري

الحرف دهري

الحرف خزانة سري .

الحرف قادر على أن يكون عنصر اللغات وتصريف الأمور وتفرقتها
والربط والقطع والإبهام والاعجام والأشكال والهيئات استنادا إلى أن
لكل منها حرف . أي لكل وجود في الاستعداد والهيئات حروفه , كما
أن لكل لغة حروفها .

أن يكون الحرف نارا وقدر المرء ومصيره وخزانة أسرارهِ , يعني انه
سرّ المعنى القائم في الكلمة , لان الكلمة هي وحدة حروف , ومعناها
موقف وعقد ونية يتجلى في ظاهر الكلمة وباطنها (حقيقتها) . من هنا
موقف النفري :

المعرفة حرف جاء لمعنى

فأن أعربته بالمعنى الذي جاء له نطقت به .

ولا يعني ذلك سوى ضرورة وحدة الظاهر والباطن بالنسبة للمعنى
المتشكل في الحرف , والتي وضعها في موقفه :

لا تجمع بين حرفين في قول ولا عقد إلا بي

ولا تفرّق بين حرفين في قول ولا عقد إلا بي

بي يجتمع ما جمعت ويفترق ما فرقت!

الزم النفري الروح المبدع بضرورة تمسكه الدائم بوحدة الظاهر (الجمع
بين حرفين) والباطن (العقد) بالحق . إذ بالحق فقط تجتمع حقائق

الحروف ومعناها في الكلمة ، وفيه تتفرق . أي أن للمواقف المتنوعة في الإبداع معانيها حالما ترتبط بالحق وحالما تفترق عنه . وقد حدد ذلك علاقة الصوفي بالحرف ، باعتباره عنصرا لمعانة المخلصة ونغما في إبداع حقائق الكلمة وأسرارها (بواطنها) :

فلتقتبس حرفا من حرف

كما تقتبس نارا من نور

أخرج باء من باء

وأخرج ألف من ألف .

فاقتباس حقيقة الحرف من الحرف هو كإقتباس النار من النور . وهي العملية الأعمق في استخلاص الحقيقة . فالنور من النار هو المجرى الطبيعي لوجود الأشياء . بينما خروج النار من النور يفترض احتراق الأنا في صبرها من أجل تكثيف الحقائق في أشعة الباطن . ومن ثم ليس استخراج الباء من الباء والألف من الألف سوى استخراج النار من النور . بمعنى تكثيف حقائق الباء والألف أو المكونات الضرورية والجوهرية للكلمة في كلمة الروح . لهذا طالب بالخروج من الحرف :

يا عبد اخرج من بين الحروف

فإذا جزت الحرف وقفت في الرؤية

واجعل الحرف وراءك وألا فلا تفلح!

إن هذا الخروج والتجاوز والسباق هو الذي يجعل المبدع قادرا على السير مع الحروف في مقاصدها ومعانيها المتنوعة باعتبارها حروفا لكلمة الروح :

الحرف يسري حيث القصد

جيم جنة! وجيم جحيم!

لم يقصد التفري بذلك سوى أن معاني الكلمة في مقاصدها لا في حروفها ، أي في تطابق الحس والعقل والحدس فيها ، بحيث يجعل منها تعبيراً عن الحقيقة . فالإبداع ليس تركيباً للحروف في الكلمة ، بل صهراً للحروف في المعنى . أي تركيب الكلمة من معاناة المعنى . وقد أعطى ابن عربي لهذه الفكرة أبعاداً الحسية والعقلية والذوقية (الملكية والملكوتية والجبروتية) في موقفه من العالم باعتباره كتاباً مسطوراً ومرقوماً ومجهولاً . فقد جعل من العالم كتاباً ينبغي قراءة كلماته من أجل إدراك معناه . وجعل من المجهول حقيقته الحية ، لأن المجهول يفترض جمع الهمّة من أجل اكتشافه . فالسطور (بالتسطير) والمرقوم (بالتزقيم) هما وجهان للمجهول . فكما أن المعرفة هي إدراك بين مجهولين ، والإنسان هو وجود بين طورين كذلك الكلمة هي وجود بين حرف ومعنى . من هنا تأويل ابن عربي تسمية حروف المعجم من عجمتها ، وذلك لأنها عجمت عن الناظر فيها معناها . فغياب المعنى أو عجمة الحروف ينبع ، من كونها "أئمة الألفاظ" ، والتي يستحيل بدونها إدراك المعنى ، كما يقول ابن عربي :

إن الحروف أئمة الألفاظ

شهدت يذلك السن الحفظ

وتقول لولا فيض وجودي ما

بدت عند الكلام حقائق الألفاظ

حاول ابن عربي أن يعطي لما اسماء التفري بسرمان الحرف حيث القصد أبعاداً شاملة في الصيرورة والكنونة ، والوجود والإبداع . فقد تكلم عن مراتب الحروف والكلمات والعالم كما لو أنه أراد تنسيق وترتيب وتنظيم النسبة (العلاقة) بين الحس والعقل والحدس ، والبيان والبرهان والعرفان ، والطريقة والشريعة والحقيقة ، والملك والملكوت

والجبروت ، والنماذج الأخرى في وحدة لها معناها الخاص في الكلمة .
فقد وجد في (ألم) القرآنية تجلياً لثلاثية الملك والملكوت والجبروت .
فالألف إشارة إلى التوحيد أو الواحد (المللكوت) والميم إشارة للملك الذي
لا يهلك (الوجود) واللام إشارة للواسطة (الجبروت) . فكما يبدأ الميم
(الكون والوجود ، عالم الملك والشهادة) وجوده من اللام (الواسطة ، عالم
الجبروت) المرتبط بالألف (عالم الملكوت) كذلك الحال في (ألم) ، وحيث
يربط اللام بين الألف والميم في كل واحد له معناه الخاص . أي معنى
النسبة المتجانسة القائمة في كل إبداع . ووضع ذلك في تأو الوجودي
لكلمة الله في حروفها (أ ل ل ه) بالشكل الذي جعل منها نموذجاً
للاصيرورة والكينونة ، والوجود والإبداع . فالذات الإلهية (الألف) أمرت
اللام الأولى الظاهرة (الوجود) بأن تمتد لام الباطن المدغومة (المللكوت) .
والمد هو الواسطة (عالم الجبروت أو الإرادة) . بمعنى الانتقال من الألف
الجلية والظاهرة (الأولى) إلى الألف الباطنة والمدغومة (الثانية) من خلال
وحدة (جبروت الإرادة) الظاهر والباطن (الملك والمللكوت) . وصاغ هذه
الفكرة بالشكل التالي : "اللام المللكوتية تتلقى ألف الوجودانية بغير
واسطة فتورده على الجزء الجبروتي ليؤديه إلى لام الشهادة والملك . فلما
حصلت الأولى والآخرية والظاهرية والباطنية وأراد الله - كما قدم
الألف أو الذات منزهة عن الأشكال من كل الوجود بالحروف - أن يجعل
الانتهاء نظير الابتداء" . وأعطى لهذه الكلمة (الله) تأويلها الطرائقي
بحيث جعل من حروفها (أ ل ل ه) نموذجاً للفناء والبقاء . وكتب بهذا
الصدد يقول "أن الإنسان متعلق بالألف (الإلهية) تعلق اضطراري ،
فأظهرته اللام الأولى من العدم . ولما صحّ ظهوره وانتشر في الوجود و
بطل تخلقه بالأسماء أفنته اللام الثانية بشهود الألف (المدغومة أو
الغائبة) وتبقى هاء الهوية عند محور العباد" .

وهي تأويلات لها معناها وقيمتها عند ابن عربي ، وباعتبارها جزء

من نظام لسان الحال في تعبيره عن حقائق الوجود وتمثلها في القول والعمل . من هنا استنتج القائل وبان من يقرأ (ألم) بالطريقة الأولى فانه سوف يحضر بالكل للكل مع الكل . لهذا طالب المرء بان لا يطلب الحق من الخارج ولا من الداخل ، بل بنظر الكل في الكل لكي يجد الكل ، وذلك لان الدخول والخروج من صفات الحدوث . وفي الحالة الثانية توصل إلى أن رؤية (ألم) بعين الفناء والبقاء يؤدي إلى إدراك المقام الذي تضمحل فيه أحوال السائرين وتتقدم فيه مقامات السالكين حتى "يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل" . وليس هذا الفناء والبقاء سوى الصيغة المعقولة لوحدة الإلهي والإنساني في الأزل . بمعنى استمرارية وحدتهما في الحرف والكلمة ، والحقيقة والمعنى . لهذا تكلم عن اشتراك مرتبة الحق (المطلق) ومرتبة الإنسان في أن لكليهما ثلاثة حروف . في الإلهي هي الألف والراء واللام (أ ز ل) وفي الإنسان هي النون والصاد والضاد (ن ص ض) . والإنساني يدخل في الإلهي (الأزلي) ويستمد مقوماته منه . وهو دخول يتجلى في الحرف والكلمة والمعنى ، والبيان والبرهان والعرفان ، والملك والملكوت والجبروت . ففي الحروف $أ + ز + ل = الأزل$. وفي الإنسان $أ + ن + س + ا = ن = إنسان$. وفي حالة تنقيط الحروف أفقياً فان من الممكن رسمها (أو رؤيتها) بالشكل الذي تدرج فيه حروف الإنسان في حروف الأزل . وهو تلاعب مفتعل في الحروف ورسمها فقط ، لا في المعنى .

لقد لوى ابن عربي عنق الحروف بالشكل الذي جعلها تصرخ بحقيقة المعنى ، ومن خلاله حاول الكشف عن النسبة الدائبة (والذاتية) في وحدة الحرف والكلمة والمعنى ، أو الملك والملكوت والجبروت في مثال الإنسان . فالأزل في الحق ظاهر لأنه بذاته أزلي ، وكما يقول ابن عربي . على عكس الإنسان ، حيث خفي فيه الأزل فجعل . وهو خفاء يمكن تذليله بالقضاء على جهل الإنسان بحقيقة ذاته . فالإنسان هو عبارة عن

وحدة الملك والملكوت والجبروت . وهي وحدة تراتبية في أعماقها , وذلك لاحتواء الملك على ظاهر وباطن , والجبروت على ظاهر (هو باطن الملك) وباطن هو ذاته , واحتواء الملكوت على ظاهر (هو باطن الجبروت) و باطن هو ذاته . وهو الترابط الذي يكشف عن قيمته ومعناه في تحسس وعقل وتذوق النسبة القائمة فيه وتمثلها في معاناة الحق من خلال بلوغ الوحدة على مثال الإنسان الحق .

ذلك يعني إن إشكالية الظاهر والباطن في الإنسان شبيهة بإشكالية المعنى في الحرف والكلمة . أي أن حقيقة كل منهما على قدر تجانس الظاهر والباطن , والحق والمعنى . فكما أن وحدة الإنسان والحقيقة تتكون في مجرى معاناة صهر الظاهر والباطن , فكذلك المعنى الحق يتكون من حروف المعاناة المصهورة في الكلمة . فالحروف هي العناصر الجوهرية في تضاريس الإبداع الحر , لأنها توجد في كلمة الروح كما لو أنها الضمير والمعنى , كالهاء في قولنا :

تقبل أنت بنفسك الخجل وبصورتك حمرة

وتقبل أنت بنفسك الوجل وبصورتك صفرة .

فالحروف هي ليست فقط عناصر تحتوي على عوالم الملك والملكوت والجبروت , بل وعلى امتزاجهم المتنوع (من ملك وملكوت , وجبروت وملكوت وغيرها من النسب) . ومن هذا الامتزاج تتكون معاني الكلمات باعتباره إبداعا تتوقف قيمته على كيفية النسب وتركيبها . لأن الإبداع كلمة , مثلما نسمي الشخص الواحد منا أنسانا , كما يقول ابن عربي . فعالم الكلمات ينشأ من عالم الحروف مثلما تنشأ الأجسام من الماء والتراب والنار والهواء . ذلك يعني أن الإبداع

الحر هو ذاك الذي يصهر نسب الحقائق الحية للملك والملكوت والجبروت
يذيبهما في تضاريس الإبداع الحر صهر لوحدة البيان والبرهان
والعرفان في الكلمة والعبارة .

* * *

ب. الكلمة: نطق القلب ومنطق الثقافة

"الحقيقة في الكلمة هي أن تكون

كلمة الروح روح الكلمة"

إذا كان الإبداع الحقيقي هو ذاك الذي يصهر نسب الحقائق الحية
للملك والملكوت والجبروت في وحدة معقولة ، فإن الحقيقة المستقلة
والتميزة لهذه الوحدة تتجلى في كتابة المبدعين . وهي كتابة لا تتناهى ،
ولكل منها أقلامها ، وكما قال النفري مرة :

كتابة القوة بأقلام القوة

كتابة المعرفة بأقلام المعرفة

وكل كتابة فبأقلامها تسطر!

وهي حقيقة لها معناها العميق في الإبداع الصوفي وذلك بسبب تسطيره
في الكلمة نطق القلب ومنطق الثقافة وأو وحدة الحقيقة والمعنى .

فالثقافة تبدع منطقها في الرؤية والفعل . والقلوب تبدع المعاني
المتجددة في الرؤية والأفعال . ومن ثم فإن الثقافة تبدع في الكلمة
نطقها ومنطقها بوصفهما وحدة البيان والبرهان ، والمصدر يستند إليه

الجميع في استمداد المعنى وتجديده . أما التصوف فقد ذوّب هذه الوحدة في تجارب الفناء في الحق والبقاء في الحقيقة , وجعل منها أسلوبا لنطق القلب , وباعتباره نطقا للحقيقة والمعنى . مما أعطى له إمكانية التعبير عنها في الكلمة من خلال وحدة الأبعاد البيانية والبرهانية والعرفانية في الحقيقة , والتعبير عنها في العبارة من خلال وحدة الأبعاد البيانية والبرهانية والعرفانية في المعنى .

ليست وحدة الأبعاد البيانية والبرهانية والعرفانية في الكلمة سوى ما أسمّيته بصهر نسب الحقائق الحية للملك والملكوت والجبروت في الإبداع الصوفي . فقد جسّد التصوف هذه النسب في طرق الشيوخ وتجاربهم باعتبارها تمثلا واعيا ووجدانيا لمنطق الثقافة (الإسلامية) . وليست وحدة الشريعة والطريقة والحقيقة , والحس والعقل والذوق , والجسدي والنفسي والروحي , والطبيعي والإنساني والملائكي , وكثير غيرها سوى الصيغ المتنوعة لوحدة الحقيقة والمعنى , والتي نعثر عليها في إبداع المصطلح الصوفي من حيث جمعه أبعاد البيان والبرهان والعرفان , ومن حيث تميز حقيقته و خصوصية معناه . أننا نعثر إلى جانب المئات من المصطلحات الخاصة بالطريق (الصوفي) في مقاماته وأحواله , والكثير الذي يرفد بنية الرؤية الصوفية في مواقفها من قضايا وإشكاليات الوجود والروح والعقائد والمعرفة والإنسان , مثل مصطلحات المرأة والتجلي والحلول (في الوجوديات) , و أم الكتاب والعقل الأول والظل الأول والعقاب (في العقليات) والأفق المبين والبيت والسفر والموت والآن الدائم والسرّ (في السلوك الروحي والمعرفي) , وأرائك التوحيد وأئمة السماء والجنة (في العقائد الدينية) والشجرة وظل الإله ولسان الحال وحجة الحق و امرأة الحضرتين (في الإنسان) .

فقد وجدوا في (المرأة) الكيان الذي ينعكس فيه الوجود و تشعّ

صور الأشياء ،والكيان الذي تتوقف نصاعته وصفاته على كيفية صقله . لهذا تكلموا عن "مرآة الكون" إشارة إلى الوجود الوجداني المطلق الذي تظهر فيه الأكوان وأوصافها وأحكامها وتخفي بظهورها ما تخفي وجه المرأة بظهور الصور فيها . وتكلموا عن "مرآة الوجود" إشارة ورمزا إلى شكل ظهور وتعين الشئون الباطنة أو حقائق الأشياء والموجودات ، استنادا إلى أن حقائق الأشياء والموجودات باطنة ،بينما تعينها أو تجليها ظاهرا . بهذا المعنى فإن ظهور أو تعين الشئون الباطنة هو مرآة لحقائقتها . وتكلموا عن "مرآة الحضرتين" إشارة ورمزا إلى الإنسان الكامل الذي يجسد في ذاته حركة الإمكان والوجوب . وتكلموا عن "مرآة القلب" إشارة إلى نوعية ودرجة تطور المعارف ،انطلاقا من انه على قدر صفاء المرأة (القلب) تنعكس صور الأشياء وحقائقتها . وعندما تناولوا مصطلح (التجلي) فانهم تكلموا عن "تجل أول" إشارة إلى تجلي الذات الإلهية لذاتها ،أو الوجود الحق المحض والمطلق ومصدر كل وجود و "تجل ثاني" إشارة إلى ما أسموه بظهور أعيان الممكنات الثابتة وحقائق الممكنات في علم الله ووحدة العلم والقدرة بالنور الإلهي والرحمة الإلهية . وعندما تناولوا مفهوم (الحلول) ،فانهم تكلموا عن "الحلول السرياني" ،إشارة إلى اتحاد جسمين أحدهما بالآخر كحلول ماء الورد في الورد ،و"الحلول الجوّاري" إشارة إلى كون أحد الجسمين ظرفا للآخر كحلول الماء في الكوز .

وأعطوا للعقل في العقليات تسميات متنوعة . فتارة يدعوه (بأم الكتاب) إشارة إلى انه مصدر ولادة العلوم والمعارف ،وتارة (بالظل الأول) كناية عن العقل الأول وإشارة إلى كونه الظل الأول المترتب على ظهور نور المطلق (الله) ،وتارة أسموه (بالقلم) لان به يجري خط المقادير والعلوم ،وتارة (بالعقاب) إشارة إلى العقل الأول ،والذي هو

أعلى وارفح من أي شيء وجد في عالم القدس ، وشبها بالعقاب الذي هو أرفع صعودا في طيرانه جوا من الطيور الأخرى . وتارة (بالبيضاء) لأنه أول تجليات النور الإلهي . وسمي بالبياض ليقابل سواد الغيب والمجهول ، لأنه أول موجود يرجح وجوده على عدمه ، وانطلاقا من أن الوجود بياض والعدم سواد ، بحيث جعل ذلك أحد المتصوفة يقول في الفخر "انه بياض يتبين فيه كل معدوم ، وسواد ينعدم فيه كل موجود" قاصدا بذلك فقر الإمكان .

وتكلموا في القضايا الروحية - المعرفية عن (الأفق المبين) إشارة إلى نهاية مقام القلب ، وعن (بيت الحكمة) إشارة إلى القلب الغارق في الإخلاص ، وعن (بيت القدس) إشارة إلى القلب الخالص من الاغيار ، والحر من قيود الأشياء ، وعن (البيت المحرم) إشارة إلى قلب الإنسان الكامل المتجرد للحق فقط ، وعن (السفر) باعتباره سير القلب نحو الحق ذكرنا . وتكلموا فيه عن "السفر الأول" رمزا إلى إدراك حقيقة الوحدة من خلال إزالة حجب الكثرة . وهو سفر التجرد من المظاهر والاغيار بقهو النفس وتربية الإرادة من اجل بلوغ الأفق المبين (أو نهاية مقام القلب) . و"السفر الثاني" هو سفر الاتصاف بصفات الحق و التحقق بها ، أو ما أسموه أحيانا بالسير في الحق بالحق مع ما يترتب عليه من إدراك جديد لحقيقة الوحدة . و"السفر الثالث" هو السير نحو عين الجمع . أي تذليل الكثرة في الوحدة ، وصيرورة الولاية من خلال إزالة التقيد بالظدين (الظاهر والباطن) . وأخيرا "السفر الرابع" وهو الرجوع من الحق إلى الخلق ، وذلك بشهود اندراج الحق في الخلق وضمحلل الخلق في الحق . أي بلوغ مقام البقاء بعد الفناء ، والفرق بعد الجمع . وتكلموا عن (الموت) و ألوانه . (فالموت) هو إشارة إلى قمع هوى النفس ، وإحيائها بالهدى . وهو ألوان . فمنه ما هو "احمر" إشارة إلى

مخالفة النفس . ومنه ما هو "ابيض" إشارة إلى ممارسة الجوع لأنه ينزور الباطن ويبيض وجه القلب . إذ من ماتت بطنه حييت فطنته . وموت "اخضر" إشارة إلى لبس المرقعات التي لا قيمة لها ، والخصار صفة القناعة . وموت "اسود" إشارة إلى احتمال أذى الخلق ، والنظر إليه باعتبار بهلاء .

وتكلموا في قضايا العقائد (الدينية) عن (أرائك التوحيد) إشارة إلى أسماء الذات الإلهية ، وذلك لكونها مظاهر الذات أو كراسي جلوسها . وتكلموا عن (أئمة السماء) إشارة إلى الأسماء الإلهية السبعة ، والتي أطلقت عليها تقاليد علم الكلام الصفات السبع وهي الحي والعالم والمريد والقادر والسميع والبصير والمتكلم . وتكلموا عن (جنات) عديدة منها "جنة الأفعال" إشارة إلى الجنة الصورية الملموسة الحسية باعتبارها ثوابا على أعمال الصالحين ، و"جنة الوراثة" إشارة إلى جنة الأخلاق المترتبة على متابعة سيرة النبي ، و"جنة الصفا" إشارة إلى الجنة المعنوية القلبية ، و"جنة الذات" إشارة إلى مشاهدة ما أسموه بالجمال الاحدي (المطلق) . وتكلموا عن (مبادئ النهايات) إشارة إلى فروض العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج بوصفها منازل السالكين طريق الحق . فالصلاة هي الواسطة الحقيقية للوصول إلى كمال القرب من الله . والزكاة هي بذل النفس والروح والجسد بالإخلاص للحق . والصوم هو الإمساك عما سوى الحق بالفناء فيه . والحج هو الوصول إلى حقيقة المعرفة بالبقاء فيها بعد الفناء في الحق .

وفي الموقف من الإنسان ، نظروا إلى نموذج المثالي في (الإنسان الكامل) . والكامل يتجلى تارة في مثال "الشجرة" إشارة إلى جمعه حقائق الإمكان والوجوب كالشجرة اصلها ثابت في الأرض وفروعها في السماء . فأعضائه كعروق الشجرة ، وحقاته الروحانية كفروعها ، وتجليه الذاتي الدائم كثمارها . وتارة أخرى وجدوا فيه "ظل الله" لأنه

المتحقق بالخرصة الواحدة ، وأنه يستمد وجوده من وجودها . وتارة وجدوا فيه "لسان الحق" لأنه يتحقق بمظهرية الاسم الإلهي المتكلم . وتارة هو "حجة الحق" على الخلق ، لأنه في وجوده تمثل وتمثيل للحق . وتارة هو "مرآة الحضرتين" ، وأي الوجوب والإمكان كما في الشجرة .

كل ذلك يكشف عما في تنوع المصطلح الصوفي من تعبيرية عالية لخلجات الروح ، واشتقاق نموذجي في تصويره للإحساس والعقل والحدس . فقد تمثل هذا التعبير والاشتقاق الأبعاد الحسية (المادية والبيانية والجمالية) والعقلية (المجردة) للثقافة الإسلامية في تعاملها مع قضايا الوجود والعقائد والمعرفة والأخلاق والاجتماع والسياسة والإنسان .

فالثقافة تبعد تصوراتها وانطباعاتها وأحكامها عن الوجود الطبيعي والماوراطبيعي ، وعن الروح والجسد ، والعقل والمعرفة ، والاجتماع والسياسة ، والإنسان وإشكالياته ، فيما هو مناسب لتجاربها من قوالب التعبير المتنوعة في اللغة والرمز ، والإشارة والعبارة ، والخط والرسم ، والنحت والعمارة . والإبداع الحقيقي فيها هو ذلك الذي يعبر عن وحدة تعرجاتها في الاستقامة ، بمعنى أيجاد عين الاستقامة في الاعوجاج ، كما دعاه ابن عربي .

وقدم التصوف في موقفه من الكلمة وإبداعها أحد النماذج الرفيعة لثقافة . فالكلمة الصوفية (المصطلح الصوفي) يعبران في استقامة الروح الخالص عن اعوجاج الثقافة وانحرافات وانكساراتها وتعرجاتها الهائلة في ميادين البيان والبرهان . إننا نعثر فيهما على إخلاص لوحدة الحقيقة والمعنى . من هنا شفافية وحساسية المرأة والتجليات و الحلول الساري والجاري و أم الكتاب والظل والأفق المبين وبيت الحكمة وألوان الموت وأنواع السفر وأئمة السماء وأرائك التوحيد كما لو أن التصوف أراد

الكشف عما وراء السريان والجريان والصفاء والظل والأفق والألوان من معان تعبر عن حقيقة الرؤية التي أبدعتها الثقافة في تجارب انتمائها لذاتها وإدراكها لقضايا وجودها التاريخي في ميادين الماوراءطبيعي والأخلاق والاجتماع .

أعطى التصوف بما في ذلك لأشد الصيغ "تجريدا" والتي بلورتها أيضا تقاليد الفقه والكلام وعلوم اللغة وملاحم "الحسية" المفرطة وروح "الحلول" المشيرة . أما في الواقع فإن حسية التصوف وحلوله يستمدان وجودهما من وجدان التعامل مع قضايا العقائد وغيرها من الأمور، بحيث لم يحاصرا أنفسهما في تعابير الكلام عن "هي" (الصفات) "هو" (الله) أو "هي هو" أو "هي لا هو" أو "هي هو ولا هو" وغيرها من الصيغ، بل تحولت إلى "أئمة" متعالية . وإلا فكيف يمكن للصوفي أن يتربع على "أريكة التوحيد" وهو الذي يسعى لأن يكون مع الله بلا علاقة؟! ذلك يعني أن "أرائك التوحيد" هي أسس وجوده الروحي والجسدي التي توحد في حسيتهما وجماليتهما برهان الثقافة على قيمة ومعنى الارتقاء في أحضان الرؤية التوحيدية (الصوفية) .

ويجعل ذلك من الكلمة الصوفية مصدرا للرؤية المتجددة ، لأنها تحوي في وجدانية إبداعها على خصوصية تكوينها في لغة المعاناة الحية للتجربة الفردية . من هنا عنفوان "روح التأويل" الصوفي وشطحاته وتعرجاته في الكلمة ، واستقامته في الحقيقة . وهو أمر يستند إلى تراث الثقافة الإسلامية نفسها في إبداعها مفاهيم وأساليب الظاهر والباطن والحدّ والمطلع . غير أن التصوف أعطى لهذه الرباعية (الظاهر والباطن والحد والمطلع) أبعادها العرفانية أو الذوقية الخاصة فيما اسماء "بالحقيقة القرآنية" . وليست الأخيرة سوى حقائق الرؤية الثقافية المتبلورة في ميادين الحس والعقل الإسلاميين . لهذا كان بإمكان ابن عربي تقرير فكرته عن أن الإنسان حالما يفنى في الحق فإنه يظل موحدا فاعلا ما

فعل وقارنا ما قرأ . ذلك يعني إن فعله وتأويله مبني على أساس تجربة الروح الفرداني في إخلاصه للحق . من هنا انهماك الروح الصوفي (وتلقائيته) في توحيد البيان والبرهان والعرفان في الرؤية باعتباره صهرا متجددا لنسب الحقائق الحية للملك والملكوت والجبروت . فعندما فسر القشيري القرآن في (اللطائف) وفانه يسعى لكشف "اللطيفة" (السّر والمعنى) في الكلمة القرآنية . أي تأويلها بشكل يوحد الحقيقة والمعنى في وجدانية الرؤية . فهو يؤول وعلى سبيل المثال والآية القرآنية (والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم . لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار) بصيغة أعطى لها مظهر الوحدة الحية لنسب الحس والعقل والحدس . فقد وجد فيها معنى أن الإنسان في أوان القلب ضعيف مختصر الفهم ، ثم يتفكر حتى تزداد بصيرته . فهو كالقمر يصير كاملا ثم يتناقص ويدنو من الشمس قليلا قليلا . وكلما ازداد من الشمس دنوا ازداد في نفسه نقصانا حتى يتلاشى . ثم يبعد عن الشمس فلا يزال يتباعد حتى يعود بدرا . وشبيه الشمس عارف أبدا في ضياء معرفته ، وصاحب تمكين غير متلون يشرق من برج سعادته دائما ، ولا يأخذه كسوف ولا يستره سحب . وشبيه القمر إنسان تتلون أحواله في تنقله . وأول الآية القرآنية (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) بصيغة جعلها تجسيدا لتناسب الجسد والنفس والروح . وكتب بهذا الصدد قائلا ، بأن النفس هي محل الأنانية ، ولهذا جعل الله الجنة (القلب) في مقابلها . وجعل ثمن القلب أجل من الجنة ، وهو ما يخص به الأولياء . وأما القلب فاستأثره قهرا . والقهر في سنة الأحباب اعز من الفضل ، وفي معناه انشدوا :

بني الحب على القهر فلو

عدل المحبوب يوما لسمح

ليس يستحسن في حكم الهوى

عاشق بطلب تأليف الحجج

وفي تأويله للآية (ومما رزقناهم ينفقون) حاول أن يظهر نموذج الوحدة الضرورية بين العلم والعمل والحال في وحدة الشريعة والطريقة والحقيقة . فهو ينطلق من أن إنفاق الأموال فرض أو نفل على موجب تفصيل العلم (الفقهي) . في حين أن معنى الإنفاق في الطريق (الصوفي) هو إنفاق النفس في آداب العبودية لله . أما معناه في الحقيقة فهو إنفاق القلوب على دوام مشاهدة الربوبية . فالأوائل ينفقون من حيث الأموال والأواخر من حيث الأحوال .

نعثر في هذه الصيغ التأويلية على توحيد وصهر لأبعاد البيان والبرهان والعرفان . أما المعنى الجديد فهو الاشتقاق الممكن من تجارب الروح المبدع في تأويل التجربة الروحية (المنظومية والعملية) ومن هنا اختلاف تأويلات المتصوفة واقتربهم في المواقف . فقد أول ابن عربي و على سبيل المثال والآية (جعل لكم من الأرض فراشا والسماء بناء و انزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم) بالشكل التالي : الله مهّد لهم أرض نفوسهم وبنى عليها سماوات أرواحهم وانزل من تلك السماوات ماء علم توحيد الأفعال فاخرج به من تلك الأرض نبات الاستسلام والأعمال والطاعات والأخلاق الحسنة يرزق قلوبهم من ثمرات الإيقان والأحوال والمقامات . لقد أراد ابن عربي إيجاد النسبة الحية بين الإنسان والكون في مكونات وجوده الأرضية والسمائية والطبيعية والماوراطبيعية والجسدية والروحية ، وكذلك الأبعاد المتجددة لحقيقة هذه النسب في حالة إدراك معناها الحق . وبهذا المنحى أول كلمات الآية القرآنية عن ضرورة الإحسان بذوي القربى واليتامى والمساكين وأبناء السبيل ، معتبرا المقصود بذوي الربى أولئك الذين يناسبونا في الحقيقة بحسب القرب في الاستعداد الأصلي والشاكلة

الروحانية . والمقصود باليتامى ، المنقطعون عن نور الروح القدسي الذي هو الأب الحقيقي ، وبالاحتجاب عنه . وبالمساكين ، العاملين الذين لا حال لهم ولا حظ من العلوم والمعارف والحقائق فسكنوا ولم يقدرُوا على السير ، وهم السعداء الصالحون الذين مثالهم جنة الأفعال ، وبابن السبيل السالك في طريق الحق والداخل في القرية عن مأوى النفس ، والذي لم يصل إلى مقام من مقامات أهل الله . أما من ملكت أيمانكم فهم أولئك الذين من صنف إرادتنا وصحبتنا الذين هم عبيدنا كلا بما يناسبه و يليق به من أنواع الإحسان . وإذا كانت حقيقة ذوي القربى تشبه المجردات مما في الملكوت ، فإن اليتامى يقابلون القوى الروحانية ، والمساكين - القوى النفسانية (في الحواس الظاهرة) وابن السبيل - الفكر ، وما ملكت أيمانكم - الملكات المكتسبة التي هي مصدر الأفعال الجميلة .

أنا نرى هنا أيضا محاولات جمع نسب الحقائق المكتسبة (من ملكات الحس والقوى النفسانية والفكرية والروحانية) باعتبارها نسب الحس والعقل والحدس ، والبحث فيها عن معنى جديد للإحسان ، باعتباره استنطاقا وجدانيا (قلبييا - صوفيا) لمنطق الثقافة (الإسلامية) في تنوع مواقفها منه (الإحسان) . وهو مثال يكشف إلى جانب التأويل الصوفي ، عن أن قيمة الكلمة وفاعليتها مرتين بكيفية صهرها نسب الحقائق الحية لعوالم الملك والملكوت والجبروت الثقافية في أتون التجربة الفردية للمبدعين . أي عندما يكون المبدع قادرا على جعل كلمة الروح روح الكلمة .

ج . العبارة : وحدة البياض والبرهات المبدع

"العبارة حجارة للقصور والتبوير"

من الممكن توقع حجم المعاناة المرهقة للروح والجسد ، والتي جعلت
النفري يصرخ في أعماقه يوماً قائلاً "كلما اتسعت الرؤية ضاقت
العبارة" ! وهي مفارقة لها أبعادها الخاصة في الكيفية التي يبدع بها
الروح الصوفي وحدة الحقيقة والمعنى في العبارة ، كما في قوله :
رأيت الأبد

ولا عبارة في الأبد !

وهو أمر يجعل الروح المبدع يتولع في العبارة ويتفنن بها في آن واحد ،
بحيث تقض مضجعه تراكمها في معاناة الوجدان و وجد المعنى ، كما في
موقف النفري :

إذا جئتني فألق العبارة وراء ظهرك

والق المعنى وراء العبارة

والق الوجد وراء المعنى .

مما يطالبه بالتمام في التعبير عما هو موجود وواجب . من هنا تمام

التعبير في المدح والذم ، والتأييد والاحتجاج ، والتمام في الهيجان والسكون (المواقف) . أي تطابق ظاهر وباطن الوجدان والمعنى في العبارة . وهو تطابق يشحن العبارة (الصوفية) بالمعنى بفعل احتوائها وحدة البيان والبرهان والعرفان ، و يعطي للمعنى أعماقه السحيقة بفعل استبطانه عوالم الملك والملكوت والجبروت . فإذا كانت العبارة تتمسك بقواعد اللغة في بيانها ، وبقواعد المنطق في برهانها ، فإن عبارة الصوفية تقبر عن منطق الروح المبدع في صهره نسب الحقائق المتراكمة في معاناة وجدانه للمعنى .

إن صهر نسب الحقائق المتراكمة في وجدان المعنى هو جوهر الإبداع الصوفي ، لأنه يذلل بيان اللغة ومنطقها (الجدلي والبرهاني) في عرفان التجربة الفردية . فالجنة والنار ، على سبيل المثال ، باعتبارهما مفاهيمي وقيما في اللغة والمنطق أيضا ، ويحتويان في البيان جمالهما الصوري (التعبيري) ، وفي الحياة معناهما الوجودي والأخلاقي ، وفي العقائد غائيتهما المتسامية كتجل للعدل والقصاص . انهما يحتويان على معان متنوعة قابلة للأخذ والرد ، والإيمان والشك ، والبرهان والجدل . بينما يتخذان في العبارة الصوفية هيئة السبيكة الوجدانية لمعاناة الحقيقة والمعنى ، كما في المحاورات التي يوردها النفري عن الجنة والنار . ففي الموقف من النار المحاوراة التالية :

- قال لي : ما النار ؟

- نور من أنوار السطوة .

- ما السطوة ؟

- وصف من أوصاف العزة .

- ما العزة ؟

- وصف من أوصاف الجبروت .
- ما الجبروت ؟
- وصف من أوصاف الكبرياء .
- ما الكبرياء ؟
- وصف من أوصاف السلطان .
- ما السلطان ؟
- وصف من أوصاف العظمة .
- ما العظمة ؟
- وصف من أوصاف الذات .
- ما الذات ؟
- أنت الله لا اله إلا أنت .
- قلت الحق!
- أنت قولتني .
- لترى بينتي!
- وفي الموقف من الجنة والمحاورة التالية :
- قال لي : ما الجنة ؟
- وصف من أوصاف النعيم .
- ما النعيم ؟
- وصف من أوصاف اللطف .
- ما اللطف ؟

- وصف من أوصاف الرحمة .
- ما الرحمة ؟
- وصف من أوصاف الكرم .
- ما الكرم ؟
- وصف من أوصاف اللطف
- ما اللطف ؟
- وصف من أوصاف الود .
- ما الود ؟
- وصف من أوصاف الحب .
- ما الحب ؟
- صف من أوصاف الرضا .
- ما الرضا ؟
- وصف من أوصاف الاصطفاء .
- ما الاصطفاء ؟
- وصف من أوصاف النظر .
- ما النظر ؟
- وصف من أوصاف الذات .
- ما الذات ؟
- أنت الله!
- قلت الحق .

- أنت قولتني .

- لترى نعمتي .

مما سبق يبدوا واضحا تجاوز الأبعاد الحسية والعقلية وأو البينانية والبرهانية في مفاهيم الجنة والنار إلى مداها الذوقي . أي تذويبهم جميعا في وحدة الحقيقة والمعنى ولأن استخلاص الحقيقة يجري من تراكمها في منطق الإخلاص للحقيقة لا من جدل الخلاف والتضاد والمخاصمة والمحااجة . مما يؤدي إلى إبداع المعنى بوصفه وجدانا للمعاناة الفردية . فالجدل هنا هو جدل الروح المخلص في تتبعه سلسلة المعنى في الحقيقة . فالتار هي ليست كمية أو نوعية الاحتراق ولا قوة الخراب والدمار ، بل سلسلة السطوة والعزة والجبروت والكبرياء والسلطان والعظمة . وكذلك الحال بالنسبة للجنة . فهي ليست كمية أو نوعية الوداعة والراحة والاطمئنان والهدوء والتلذذ ، بل سلسلة النعيم والطف والرحمة والكرم والعطف والود والحب والرضا والاصطفاء . أنها سلسلة بلوغ المطلق بالمطلق ، وسلسلة المعنى في لسان الروح المبدع . ففي النار نعر على معنى البينة ، وفي الجنة على معنى النعمة باعتبارهما رؤيا . أي الإمكانية الدائمة في تعمق الرؤية و توسع احتوائها بسبب استمداد المعنى من وجدان سلسلة الحقيقة . أنها مشحونة بالمعنى لأنها توحد عوالم الملك والجبروت والملكوت ، وأو البيان والبرهان والعرفان باعتبارها سلسلة الوجود المادي والروحي للصوفي ، وسلسلة حقائقه ومعانيها . من هنا تجليها في كل وجد وحال وفي كل موقف ومقال . فعندما حبس الشبلي وقتا في المارستان ، ودخل عليه جماعة من أصحابه ، سألهم من هم ، فأجابوه ، بأنهم أحباؤه جاءوه زائرين . عندها اخذ يرميهم بالحجر وهو يقول "يا كذابون! لو كنتم أحبابني لصبرتم على بلاني!" . في حين سجد أحد الشيوخ شاكرًا بعد أن

صبّ على رأسه طست من رماد وهو مار في شارع . وعندما قيل له "ما هذه السجدة" ؟ وأجاب : كنت انتظر أن تصب عليّ النار . فالاقتصار على الرماد نعمة! . ويروى عن إبراهيم الخواص انه رأى مرة وهو في طريق الشام شابا حسن المראה , فقال له :

- هل لك في الصحبة ؟

- أني أجوع .

- أن جعت وجعت معك .

فبقيا هكذا أربعة أيام دون أكل . وفي اليوم الخامس حصلوا على ما حصلوا , فقال إبراهيم للشاب :

- هلم!

- اعتقدت أني لا اخذ بواسطة .

- يا غلام دقت .

- يا إبراهيم لا تتبهرج! فان الناقد البصير مالك! و اقل التوكل أن ترى عليك موارد الفاقات فلا تسمو نفسك إلا إلى من إليه الكفايات .

ويحكى أن رجلا رأى من بعض المحبين لله ما استجهله فيه , فاخبر بذلك معروفا الكرخي , فتبسّم وقال "يا أخي أن لله محبوبون صغار وكبار وعقلاء ومجانين . فهذا الذي رأيته من مجانينهم!" ودخل الجنيد مرة على السري السقطي , وفراه متغيرا . فقال له :

- ما لك ؟

- دخل عليّ شاب فسألني عن التوبة فقلت له "أن تنسى ذنبك" , فعارضني وقال "بل التوبة أن تنسى توبتك" .

- إن الأمر عندي ما قاله الشاب .

- ولم ؟

- لأنني إذا كنت في حال الجفاء فنقلني إلى حال الوفاء ، فذكر الجفاء في حال الصفاء جفاء .

عندها سكت السقّطي وسكن . وعندما سألوا فتحا الموصلي عن الصدق ، فانه ادخل يده في كير الحداد واخرج الحديدة المحماة ووضعها على كفه وقال "هذا هو الصدق" ! وحكي عن الجنيد انه قال مرة " رأيت في المنام كأنني أتكلم على الناس ، فوقف عليّ ملك فقال : اقرب ما تقرب به المتقربون إلى الله ماذا ؟ فأجبت : عمل خفي بميزان وفي " ! وعنه أيضا ، انه قال مرة " رأيت في المنام كأنني واقف بين يدي الله ، فقال لي : يا أبا القاسم ! من أين لك هذا الكلام الذي تقول ؟ ، فأجبت : لا أقول إلا حقا !

إن هذا العمل الخفي بالميزان الوفي ، والذي يتجلى أثره في المواقف والأفعال ، كما هو الحال في أمثلة الصبر والشكر والتوكل والجدل والصدق ما هو إلا ميزان الحقيقة والمعنى المتراكمين في تحسس وعقل وتذوق نسب الوجود (الملك والملكوت والجبروت) وترتيبها في الإبداع .

ومن الممكن اتخاذ حكم ابن عطاء السكندري في (الحكم العطائية) نموذجا للعبارة المشحونة بالمعنى . أي تلك التي تتشكل في قواعد ما أسميته بمنطق الروح الصوفي المبدع ، وباعتباره منطق الصهر الدائم لنسب الحقائق المتراكمة في المعاناة الوجدانية للمعنى ، ومنطق توحيد الأبعاد البيانية والبرهانية والعرفانية في العبارة (الحكمة) . فقد صاغ موقفه من الهمة في حكم عديدة منها :

"سوابق الهمم لا تخرق أسوار الأقدار"
وفي الموقف من الأعمال في الحكمة القائلة :
"تنوع أجناس الأعمال لتنوع واردات الأحوال"
وإن :

"الأعمال صور قائمة و أرواحها سر الإخلاص فيها"
وفي الموقف من العزلة والحكمة القائلة :
"ادفن وجودك في ارض الحمول"
فما نبت (شئ) ما لم يدفن"
وانه :

"ما نفع القلب شئ مثل عزلة"
يدخل بها ميدان فكرة .
وفي الموقف من مفارقات الوجود والإرادة والحكمة القائلة :
"ما أرادت همة سالك أن تقف عند ما كشف لها
إلا ونادته هواتف الحقيقة : الذي تطلبه أمامك!
ولا تبرجت ظواهر الممكنات إلا ونادته حقائنها
: إنما نحن فتنة فلا تكفر!"

وفي الموقف من الظاهر والباطن والحكمة القائلة :
"من أشرقت بدايته أشرقت نهايته"
وانه :

"ما استودع في غيب السرائر

ظهر في شهادة الظواهر"

وفي الموقف من الوسيلة والغاية ,الحكمة القائلة :

"لا ترحل من كون إلى كون ,فتكون كحمار الرحا

يسير والذي ارتحل إليه هو الذي ارتحل منه ,

ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون"

وإنه :

"ما قلّ عمل برز من قلب زاهد

ولا كثر عمل برز من قلب راغب"

وأن :

"الأنوار مطايا القلوب والأسرار"

وفي الموقف من الصيرورة والديمومة ,الحكمة القائلة :

"نعمتان ما خرج موجود عنهما

ولا بد لكل مكون منهما

: نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد"

وإن :

"ورود الإمداد بحسب الاستعداد

وشروق الأنوار على حسب صفات الأسرار"

وفي الموقف من الحق والحقيقة ,الحكمة القائلة :

"من عرف الحق شهد به في كل شئ

ومن فنى به غاب عن كل شئ

ومن احبه لم يؤثر عليه شئين"

وإن :

"من أذن له في التعبير

فهمت في مسامع الخلق عباراته

وجليت إليهم إشاراته"

وانه :

"ربما برزت الحقائق مكسوفة الأنوار

إذا لم يؤذن لك فيها بالإظهار"

وفي الموقف من الإنسان ,الحكمة القائلة :

"جعلك في العالم المتوسط بين ملكه وملكوته

لعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته

وأنت جوهره تنطوي عليك أصداف مكوناته"

نعثر في كافة الحكم ,سواء ما يتعلق منها بالهمة ,والأعمال ,و العزلة ,
ومفارقات الوجود ,والظاهر والباطن ,والوسيلة والغاية ,والصيرورة
والديمومة ,والحق والحقيقة ,والإنسان وإشكالياته على توحيد نموذجي
لأبعاد البيان (جمال العبارة) والبرهان (دقتها) والعرفان (جلالها)

المباشر) . وفي الأبعاد كلها نعثر على وحدة الحقيقة والمعنى ،ومن ثم
إمكانية تأويلها المتجدد بمعايير الحس والعقل والحدس ،وباعتبارها بداية
ونهاية الإبداع في العبارة .

* * *

الفصل الثالث: النادرة الصوفية - رمزية الخيال المبدع

"الحكاية جند من جنود الله"

(الجنيد)

إن عظمة الإبداع على قدر رمزيته . وبالعكس أيضا . وليس المقصود بالرمزية هنا سوى الأبعاد الكامنة في الإبداع ، بوصفها مصدرا للتأمل الدائم والتأويل المتجدد والاستلهام الفردي . وقد قدم التصوف في صياغاته المتنوعة عن وحدة الشريعة والطريقة والحقيقة ، أحد النماذج الكبرى للرمزية العميقة . إذ استطاع أن يؤسس بصورة نموذجية جوهرية الانتماء الثقافي وتلقائيته في صيرورة الأرواح المبدعة للتصوف .

فالتصوف هو إدراك متراكم في توليف التجارب الفردية المخلصة للحق والحقيقة . لهذا كان تركيب هذه التجارب في "طريق الحقيقة" يعني أيضا تساميتها في "شريعة" الثقافة نفسها . وقد وجد ذلك انعكاسه في التوليفات العميقة للتصوف ، كما هو الحال وبالأخص في وحدة عوالم الملك والملوكوت والجبروت . فإذا كان ملك التصوف هو أرضيته الثقافية - التاريخية ، فإن ملكوته هو عالم إبداعه المتسامي . أما جبروته فهو إرادته المتسامية في محاولاتها توليف البيان والبرهان والعرفان ، والحس

والعقل والحدس ، والطبيعة والإنسان والمطلق ، والتاريخ والثقافة والحقيقة في صور ومعان قابلة للتأمل الدائم والتأويل المتجدد والاستنباط الفردي .

ليس جبروت التصوف سوى برزخ خياله المبدع . لان الإبداع في جوهره هو إرادة السموّ . وحصل في التصوف على صيغة توظيف عالم الملك (الثقافي - التاريخي) في الصور والمعاني المتسامية لعالم الملكوت (الحق والمطلق) . وهو توظيف تراكم في مجرى معاناة الإرادة الصوفية تسوية ذاتها بمعايير الحق والحقيقة . ذلك يعني أن رمزيتها ليست من عوالم الخيال الخالص ، وليس خياله الرمزي من إبداع التأمل المجرد . إذ لا وهم ولا أوهام في الخيال الصوفي .

إن الخيال الصوفي هو الوجدان المعقول بقيم الثقافة وبيانها (لغتها) . وقد تبلور في مجرى تهذيب الإرادة الفردية والتاريخية للتصوف نفسه . فالطريق الصوفي بحد ذاته هو طريق تربية الإرادة وتسويتها . وطريق نزع قشور وحرافات التصورات التقليدية والأحكام الشرطية والقيم الجزئية ، ولان غايته النهائية التحلي بصفات الحق . وليس التحلي بصفات الحق سوى رؤية الأشياء كما هي عليه من خلال تذوقها المباشر ، ومن خلال معاينتها ومعايشتها ومعاناة حقائقها في المجاهدة والمكابدة ، والظاهر والباطن . مما يؤدي بالضرورة إلى تحسس وعقل الوجود بمعايير الوجدان . ومن ثم رؤية الإشارات والإحالات والدلائل في تجليات الوجود على أنها حروفاً أو كلمات أو لساناً ناطقاً ، أي رمزا لمعنى . ومن هنا تطويعهم النماذج الممكنة في سلوك الإنسان والحيوان و"إشارات" الجماد ، بالشكل الذي يخدم إظهار قيمة المعنى . ففي نوادر

المراقبة (الذاتية) على سبيل المثال ،اشتق الصوفية أحد النماذج المعقولة لها من الحادثة التي تروي كيف أن بعض الوزراء كان يوما بين يدي الأمير ،فالتفت الوزير إلى بعض العلماء الواقفين التفاتة عادية لوقوع حركة بينهم وصوت . فاتفق أن نظر الأمير إليه في تلك اللحظة ،فخاف الوزير أن يتوهم الأمير عنه شيئا معيبا أو مريبا ،فاخذ ينظر دوما إلى جانب (باعوجاج يوحي بالحول في العين) كلما دخل على الأمير ،وبحث توهم الأمير أن ذلك لعادة أو لحول في عيني وزيره . وجعل ذلك الصوفية يبنون على هذه النادرة استنتاجهم القائل ،وبأنه إذا كانت مراقبة أمير لأحد اتباعه قادرة على أن تجعل من "الانحراف والحول" استقامة في عين المراقب ،فالأولى لمن هو حرّ في "عبوديته للحق" أن يراقب سلوكه في كل قول وفعل . أو ما يرويه الشبلي عن دخله يوما على أبي الحسين النوري ،فوجده معتكفا ساكنا حسن الاجتماع لا يتحرك من ظاهره شيئا . فسأله :

- من أين أخذت هذه المراقبة والسكون ؟

- من سنور كانت لنا . فكانت إذا أرادت الصيد رابطة رأس الحجر لا تتحرك لها شعرة .

أو ما يروى ،علي سبيل المثال ،وعن مقام الرضا كيف انه كان لرجل في البادية كلب وحمار وديك . فالديك يوقظهم للصلاة ،والحمار ينقلون عليه الماء ،والكلب يحرسهم . فجاء الثعلب فاخذ الديك . فحزنوا عليه . وكان الرجل صالحا فقال "عسى أن يكون خيرا" . ثم جاء ذئب فخرق بطن الحمار فقتله . فحزنوا عليه ،فقال الرجل "عسى أن يكون خيرا" .

ثم أصيب الكلب بعد ذلك ، فقال أيضا "عسى أن يكون خيرا" . ثم
اجمعا ذات يوم فظفروا ، وإذا قد سبي من حولهم ، ويقوا هم . عندها
قال الرجل "إنما اخذوا أولئك لما كان عندهم من أصوات الكلاب والحمير
والديكة"!

وهي نادرة شأن غيرها تحوي في أعماقها إمكانية تأويلها
المتجدد ، بفعل ما في تخصصها من تعميم عميق لتجارب تسوية الإرادة
وتهذيبها . إذ يمكن فهمها على أساس أن من كان ديكاً يأخذه ثعلب ،
ومن كان حماراً يفترسه ذئب ، ومن كان كلباً يفتس . أو أن الأصوات
الرتيبة المتشابهة المتكررة ، رغم فائدتها في "منظومة" الوجود غير قادرة
على الإنقاذ . أو أن فقدانها منقذ من مغبة الهجوم المفاجئ . أو أن
الصوت (والكلمة) هما مصدر الأخطار والخطر . أو أن كل كيان يواجه
الوجود بما هو فيه ، والصوت هو حقيقة ما فيه . أو أن لسان الموجودات
هو صياح ونهيق ونباح وما شابه ذلك ، والباقي هو صوت الإنسان
المدرَك للمعنى الرضا . وينطبق هذا على كل قضايا التصوف .

تستقي نوادر التصوف وجودها من معاناة الصوفي في الطريق ،
وتتضافر من تواجده (وجدانه) في مقاماته (الطريق) ، وتحصل على
نمذجيتها في أحواله الفردية . مما يعطي لها أبعاداً متجددة في مذاق
الحقيقة . وهو مذاق يحدده الطريق (الصوفي) باعتباره طريق الحقيقة .
فالحقيقة غير متناهية ، وطريق الصوفي هو طريق الإخلاص فيها . من هنا
التنوع اللامتناهي في تذوق الحقيقة وإبداعها . فالإخلاص فرداني في
الجوهر والعرض والصورة والمعنى ، ويعطي لتجارب الصوفية تنوعها الهائل
في إبداع الصور والمعاني ، رغم تكاملها في الكل الصوفي (التاريخي -
الثقافي) .

فالجَمِيعُ تدخل الطريق الصوفي من بوابة التوبة . وهي بوابة يَهْدُ للوصول إليها "قدر" الأحداث التي بدورها ليست إلا مجموع التجارب السابقة ، وبعد انكسارها المفاجئ في "فعل" يعيد بناء المصير الروحي للمتصوف . فقد دخل أبو حفص النيسابوري ، وعلى سبيل المثال الطريق بعد أن سمع يوماً قارئاً يقرأ آية من القرآن ، وفورد على قلبه وارد تغافل عن إحساسه فادخل يده في النار وأخرج الحديد المحماة بيده ، فقال له تلميذه : يا أستاذ! ما هذا ؟ عندها ترك أبو حفص الحدادة ، وقام من حانوته بعد أن رأى ما ظهر عليه . في حين كان سبب دخل عبد الله المغاور ، وكما يروى عنه ابن عربي ، وأنه لما دخل الموحدين لبلة ، رمت امرأة عليه نفسها وقالت "احملني إلى اشبيلية ، وأزلني من أيدي هؤلاء القوم" . فأخذها على عنقه وخرج بها . فلما خلى بها ، وكان من الشطار الأشداء ، وكانت المرأة ذات جمال فائق ، فدعته نفسه إلى وقاعها . إلا أن نفسه خاطبته "يا نفس هي أمانة بيدي ، ولا أحب الخيانة وما هذا وفاء مع صاحبها" . فأبّت عليه نفسه إلا الفعل ، وفخاف على نفسه . فأخذ حجر وجعل ذكره عليه وهو قائم ، وأخذ الحجر فقال : به عليه! فرضخه بين الحجرين ، ثم قال : يا نفسي النار ولا العار!

وفيما بين سماع الغير في تلاوة آية وهيجان الأير على امرأة مسبية ، وتترامى متاهات الحياة في كسرهما إرادة من هو مستعد وقادر على التوبة باعتبارها بداية مصيره الأبدي . وقدم المتصوفة في نوادر شيوخهم عن كيفية دخولهم الطريق ندرة التوبة في نماذجها المثلى . وهي ندرة تعطي لنواديرهم أبعادها المتجددة . فإذا كان الطريق في مقاماته محصوراً بالعدد (الظاهر) فإنه لا متناه في المساعي (الباطن) .

مما أعطى لنوادهم فيها صورا ومعان لا تتناهى . ففي مقام الفقر، على سبيل المثال، وتروي الصوفية نادرة قدوم أحد الفقراء على زملائه وعليه مسح (كساء من الشعر الخشن) وقال له بعضهم على وجه المطايبية :

- بكم اشتريت هذا المسح ؟

- اشتريته بالدنيا ، وطلب مني بالآخرة فلم أبعه .

وفي نادرة أخرى ، قام فقير في مجلس يطلب شيئا ، وقال "أنا جائع منذ ثلاث أيام" . وكان هناك بعض المشايخ ، فصاح عليه "كذبت! إن الفقر سرّ الله وهو لا يضع سرّه عند من يحمله إلى من يريد" . وفي التوكل ، ويروى عن أبي سليمان الداراني ، أنه دخل يوما مكة فرأى رجلا لا يتناول شيئا ألا شربة ماء زمزم . وعندما سأله "ما رأيت لو غارت زمزم . أي شيء كنت تشرب ؟ عندها صمت الرجل وأجاب "جزاك الله خيرا ، حيث أرشدتني ، فأني كنت اعبد زمزم" . أو ما يروى في نادرة أبي حمزة الخراساني ، كيف أنه حج مرة ، فبينما هو يمشي في الطريق ، إذ وقع في بئر ، فنازعه نفسه أن يستغيث ، ألا أنه قهر نفسه قائلا "لا والله لا استغيث" . وحالما استتم هذا الخاطر ، ومر برأس البئر ، رجلا اقتربا من فوهته وتناقشا عما إذا كان ينبغي تركه مفتوحا أو يغلقه لئلا يقع به عابر سبيل . آنذاك همّ الخراساني أن يصيح إلا أنه قهر نفسه مرة أخرى مخاطبا إياها "أصيح إلى من هو أقرب منهما" . عندها سكن وهدأ . وبعد مدة جاء من كشف رأس البئر وأدلى برجله وكأنه يقول "تعلق بي يا أبا حمزة" . فتعلق به . فأخرجه . فإذا به سبع! عندها سمع أبو حمزة الخراساني هاتفا يقول له "يا أبا حمزة أليس هذا احسن ؟!

نجيناك من التلف بالتلف"! . وهي نادرة تعكس مفارقات الطريق كله باعتبارها مفارقات الوجود الوجدانية .

إن التذوق الوجداني لمفارقات الوجود هو مصدر الإبداع الرمزي ولأنه يكشف الحقيقة من خلال وحدة الصورة والمعنى . أي اكتشافها في اشد الصبغ نموذجية . فأسلوب التصوف في الإبداع ليس أسلوب الجدل والبرهنة العقلية ، بل أسلوب بذل الروح وهذا بدوره ليس إلا أسلوب تجلي الوجدان الخالص في الصورة والمعنى . لهذا قال يحيى بن معاذ في موقفه من المحبة "لو كان إلي من الأمر شيئا ما عذبت العشاق ، لان ذنوبهم ذنوب اضطرار لا ذنوب اختيار" . والاضطرار هنا هو التلقائية الصادقة والمميزة لكل إبداع حقيقي . وقد وصفها ذو النون المصري على مثال المشتاقين قائلا "سقامهم من صرف المودة شربة فماتت شهواتهم في القلوب ، ومن خوف عواقب الذنوب ، وذهلت أنفسهم عن المطاعم من حذر فوت المناعم . قد انحلوا الأبدان بالجوع وصفوا القلوب من كل كدر . فهي معلقة بمواصلة المحبوب" . وليس التعلق بمواصلة المحبوب سوى الاستمرار في حقائق الوجدان ، وبحيث يجعل من الممكن القول "يا حسن غراس الأشجان في رياض الكتمان"! أي تحول الوجدان الملتهب بذاته إلى شجرة الإبداع الحي ، وبحيث يؤسس لإمكانية صور غاية في التنوع ، كأن يرى أحدهم قيام القيامة في المنام ، وشخص نائم تحت العرش ، ويسأل الله عنه الملائكة قائلا :

- يا ملائكتي ، ومن هذا ؟

- الله اعلم .

- هذا معروف الكرخي! سكر من حبي فلا يعتق إلا بلقائي!

أو ما يروى عن إبراهيم بن ادهم ، كيف انه وجد يوما راحة وطاب قلبه ، فطلب من الله أن يعطي له ما يسكن به قلبه قبل لقائه ، لأنه أضرب به القلق . عندها رأى الله في المنام ، وهو يقول له :

- يا إبراهيم! ما استحييت مني تسألني أعطيك ما يسكن به قلبك قبل لقائي . وهل يسكن قلب المشتاق إلى غير حبيبه ؟ أم هل يستريح المحب إلى غير من اشتاق ؟

- يا رب تهت في حبك فما ادر ما أقول!

إن تجاوز "قواعد الأدلة" والبرهان اللاهوتي ، كما هو جلي في هذه النوادر ، وهو الصيغة الوجدانية لتطابق الصورة والمعنى في براهين الروح . وهو برهان جوهرى للصوفي كما في كل إبداع حقيقي ، لأنه يفترض فردية المعاناة العميقة في مواقفها من إشكاليات الوجود الكبرى باعتبارها إشكاليات بدايته ونهايته ، أو إشكاليات طريقه الأبدى والأزلي . من هنا تشابه علاقة الصوفي بالطريق بعلاقة الإبداع بالحقيقة .

فالإبداع حقيقة . والحقيقة إبداع . وما يوحدهما في التصوف هو معاناة (أو فردانية) بذل الروح . بمعنى تحول وجوده إلى برهان دائم على الحقائق المكتشفة . ومن ثم تحول وجوده إلى وجد دائم لها (الحقائق الحسية والعقلية) . فقد أصيب أبي عبد الله التروغندي "بالجنون المحفوظ" أو خلطة العقل الوجدانية ، لأنه عثر في بيته زمن القحط والمجاعة على مقدار من الحنطة . عندها قال "الناس يموتون من الجوع

وفي بيتي حنطة"؟! فخلوط في عقله . فما كان يفيق إلا في أوقات الصلاة . ولا يعني هذا سوى ما دعاه الصوفية بالتمسك بأداب الشريعة عند تجليات أحكام الحقيقة . أي البرهنة بالوجدان الصادق على معاناة المشاركة التامة بجسده وعقله للجماعة (الأمة) والبقاء بروحه في حيز الحقيقة . أو الرواية التي تتكلم عن ابن الجلاء عندما سألوه مرة عن الفقر فسكت . ثم ذهب إلى بيته ورجع ، ثم قال "كان عندي أربعة دوانيق ، فاستحيت من الله أن أتكلم في الفقر ، فذهبت أخرجها" . أو ما يروى عن عقد عدم المخالفة المبرم بين أبي سليمان الداراني وأحمد بن أبي الخواري . فجاء يوما أحمد إلى أبي سليمان وهو يتكلم في مجلسه ، فقال "يا أبا سليمان! أن التنور قد سجر فما تأمره؟" وكرر السؤال أكثر من مرة وأبو سليمان منهك في الكلام إلى أن قال له "اذهب فاقعد فيه!" كما لو أنه ضاق به . وتغافل أبو سليمان ساعة ثم ذكره فقال "ادركوا أحمد فإنه في التنور لأنه آلي على نفسه أن لا يخالطني!" فنظروا فإذا هو في التنور لم يحترق! وهي رمزية تكشف عن عدم احتراق الصوفي (المبدع) في حال احتراقه بتنور الحقيقة . لان الإبداع الحق هو التزام دائم بأدب الحقيقة . أي وجدان دائم لها في كل علم وعمل وحال ، وفي كل قول وفعل ورؤية ، وفي كل تحسس وعقل وتذوق . ومن هنا اشتراكهم في وجدانية المواقف و تنوعهم فيها . ففي ردودهم على طلب قول كلمة (لا اله إلا الله) قبل مماتهم ، أجاب ممشاد الدينوري بعبارة "أفنيت كلي بلك! هذا جزاء من يحبك" . بينما قال الديلمي "هذا شئ قد عرفناه و به نفنى" . في حين أجاب أبي الحسين النوري بعبارة "أليس إليه أعود"؟! بينما أكد الجنيد بعبارة "ما نسيته"!. ورث النهرجوري

بعبارة "إياي تعني! وعزة من لا يذوق الموت وما بيني وبينه إلا حجاب العزة". بينما مات ابن عطاء متألماً من إهانة الوزير الذي خاطبه بكلام غليظ وأمر بضربه على رأسه بخفه .

تتوحد في هذه المواقف الرقة المتسامية والاستعلاء الروحاني في تعبيرها الرمزي عن البرهان الدائم للحقيقة ،وتكشف في نفس الوقت عن أن إبداع الحقيقة والحقيقة المبدعة ،موقف يتحكم بمعالم رمزيته عمق التجربة الفردية في توليفها حقائق الملك والملكوت (الثقافة والحق) ،كما في النادرة التي تحكي عن تفضيل أحد المشايخ لتلميذ من تلامذته على الآخرين . وعندما قيل له بذلك ،امتنح الجميع قائلاً ،بعد أن أعطى لكل منهم طيراً "اذبحوه بحيث لا يراه أحدا" . فمضى كل منهم إلى مكان منعزل وذبح الطير . وجاء تلميذه المفضل والطير معه . وعندما سأله الشيخ عن سبب رجوعه مع الطير سالماً ،أجاب "أمرتني أن اذبحه بحيث لا يراه أحدا . ولم يكن موضع إلا والحق يراه" ! عندها قال الشيخ "أقدم هذا عليكم ،إذ الغالب عليكم حديث الخلق ،وهذا غير غافل عن الحق" .

فالإبداع الحقيقي هو يقظة دائمة يتحد فيها الضمير (الثقافي) بالحق (المطلق) . وهو توحد لا متناه ،لأنه صيغة الانتماء الفردي إلى الثقافة الخاصة والعمل فيها بمعايير الحق المتسامي .

* * *

الهوامش

١ تشكل آراء السهروردي أساسا نظريا للأدب الصوفي . فهي تعبر كما أشرت سابقا ، عن نموذج معين في التقاليد الصوفية . وإن ظاهريتها السنية شكل من أشكال تفاعل الشريعة والحقيقة في الطريقة ، كما هو جلي في الطريقة السهروردية . وإلا فما بين التصوف والاتجاه السني التقليدي تباين هائل يعبر عن تباين الرؤية والأساليب في الموقف من الإسلام وتعاليمه ، وعن مستويات متباينة في التعامل مع قضايا الوجود والوعي .

٢ لقد حجب الصوفية لأنفسهم تسمية "أهل الله" و"أهل الحق" . رغم وجود آلاف الأقوال والتي تعكس أحوالهم وأساليب سلوكهم في الطريق . ولا يعني ذلك ميوعة التصوف وفقدانه "لمطلق العبارة" وبقدرا يتعلق ذلك بخصوصية التصوف في التعبير عن الفكرة وأو ما دعوه "بلان الحال" . والحد العام للتصوف هو تخصيص التجربة الصوفية في الأحوال . وأي أن هذه الخاص هو حد الحال . من هنا كانت تسمية أهل الحق وأهل الله التعبير المناسب عن الصلة الذاتية بين الإنسان والله في قيمهم العلمية والعملية . وفرض ذلك على الصوفي خطأ معينا في كل دقائق حياته . وليس مصادفة إلا نعثر في تاريخ التصوف عند شيوخ الكبار على نماذج علنية أو خفية للارتزاق عند السلطة وما شابه ذلك من الأفعال . وولا عن مثال ولو جزئي لقمعهم رجال الفكر والمعارضة . على العكس! لقد كان شيوخ التصوف مثالا عمليا لتجسيد وتجديد الحقيقة والسمو الأخلاقي .

٣ الكل الصوفي هو الكيان الذي يصعب حصره وحده بحدود المنطق بفعل "سيولته" السارية في متغيرات الحال والمقام . ورائداته الوجدانية الدائمة . ولا يعني ذلك غياب "منطقه" الداخلي ضمن الإطار التاريخي للثقافة . فهو يكشف عن وحدته الداخلية في عقده ومكوناته . أننا نستطيع وعلى سبيل المثال وعقد مقارنة بين الظاهرية والباطنية في التصوف والتشيع . إلا أن لهذه العلاقة في التصوف أبعادها الخاصة في بنائه الداخلي وبوصفها أسلوب تعبيره عن حقيقة الوجود الإنساني القائمة في الروح والجسد والعقل والوجدان . والماضي والمستقبل والكلمة والمعنى . أنها ليست حصيلة التقية السياسية والاجتماعية . ولأن كل ما في التصوف هو مساعي صوب الحق ، وهو السبب لقائم وراء غياب العقائد الجامدة والوسائط الملزمة في التصوف . وعندما يأخذ الصوفية "بالتأهاري" في علاقة الظاهر والباطن . وفانهم يكونوا قد تمثّلوا إبداع الكل الشفائي الإسلامي بالشكل الذي يجعله مقبولا في طريق الإرادة وآداب تسويتها . بهذا المعنى فقط نستطيع الحديث عن مستويات

مختلفة لعلاقة الظاهر بالباطن في التصوف مثل المستوى الديني - الثقافي (علاقة الطريقة بالشرعية) والمستوى الثقافي - الفلسفي (الطريقة بالحقيقة) والمستوى الفلسفي - الصوفي (الحقيقة بذاتها) . والأخيرة هي الحكمة المكتفية بذاته . وبفعل تعاملها مع ذاتها في ذاتها .

٤ سبق وأن خصصت كتاب (بذل الروح) لتناول الحلقة الوسطى من خلال بناء نظام بذل الروح الصوفي وأو حقيقة التصوف في تربية الإرادة وفعلها وتساميها . ومن ثم يمكن النظر إلى هذا الكتاب باعتباره بناء لنظام الحلقة الأولى من خلال بناء نظام الرؤية الصوفية لذاتها وانعكاسها في الكلمة . أي عمارة الوجدان الصوفي بالشكل الذي ترسم في بواطنه روح الكلمة باعتبارها كلمة الروح . وهي العلاقة التي حددت مهمة دراسة ماهية الانتماء (الروحي والثقافي) للصوفية في عالم الإسلام وكيفية انعكاسها في إبداع كيانهما فيه . وباعتبارها المقدمة التي تكشف لنا قيمة الأنا العارفة في الكل الإسلامي وقيمة الأنا المبدعة في الذات العارفة .

٥ الوجد والذوق والكشف درجات أو مستويات في إدراك الصوفي للوجود في الطريق . أنها تشير إلى مستوى تعمقه في الطريق الصوفي ابتداءً من خلق الإرادة عند المرید و انتهاءً باضمحلالها في عرفانه الكامل (شيخوخته الصوفية) وكذلك إلى المستوى النوعي في سلوكه العملي والعلمي . فالوجد هو حالة وسطى بين ابتداءه في الوجد (التواجد) ونهايته (الوجود) والصفة الوجدانية للمستوى المعرفي في الطريق . أما الذوق فهو "ذوق المعاني" وأي التعبير عن حالات التجلي في تصفية الصوفي لإرادته في الطريق . فهو يبدأ في إدراك الأمور لا بمقولات المنطق وبل بذوق الحقيقة أو تحسسها المباشر . في حين يشكل الكشف درجتها العليا ولأنه الصفة المثلى لتجلي العلم الصوفي والذي يحضر وينمت البيان لا بالدليل العقلي حسب عبارة الصوفية . أي كل ما يقابل حقيقة الحدس المتسامي .

٦ الحال هو كل ما يدخل على قلب الصوفي من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب . لهذا دعوا الأحوال بالمواهب والمنح وكما لو أنها هبة ومنحة تأتي وتغيب في تميميرها أعماق الصوفي في طريقته (من طرب وحزن و انتفاض وانسباط ووهية وانس ووصحو وسكر وغبية وحضور وغيرها) . فهي تؤدي دور المكون الروحي للصوفي في مقاماته . وباعتبارها درجات في ارتقائه العلمي - العملي . أنها تكشف عن حقيقة الإرادة ومستوى استوائها . فالأحوال أطراف متصارعة في فنائنها ويقائنها الدائمين في طريق الحق واكتشاف الحقيقة .

٧ التلوين من التلون (اللون) وإشارة إلى التغيير والتبدل بوصفه صفة للحال . وكما في قولهم "التلوين صفة أرباب الأحوال والتمكين صفة أهل الحقائق" . بمعنى أن السائر في طريق الحق هو صاحب تلوين لأن إرادته منتقل من حال إلى حال . وحالها يبلغ كماله وفناه يكون قد تمكن (تمكين) من ذاته بذاته . وكما لو أنه التجسيد الإنساني للمطلق .

٨ المقامات هي لدرجات النوعية في الطريق الصوفي . وليس محدوديتها (بالعدد) سوى الصيغة الكمية لنوعيتها اللامتناهية . لأنه لا حدود من حيث الجوهر للتوبة والشكر والتوكل والمحبة وغيرها من المقامات . فبشكل منها تجليات إمكانية الأحوال وطاقات لا تحصر للفناء والبقاء فيها . وإذا كان مفهوم المقام هو الإقامة وفان مضمونه الصوفي هو الدرجة (أو الإقامة) التي يتحقق فيها الصوفي بالكلية من خلال منزلة آدابها . فمقام التوبة هو التحقق بالتوبة من خلال منزلة آدابها الظاهرة والباطنة بحيث لا توبة بعدها . وينطبق هذا بالقدر ذاته على المقامات الأخرى . أي كل ما ينبغي أن يؤدي في نهاية المطاف إلى إبداع شخصية العارف وتحويل قلبه إلى مرآة الوجود الحق .

٩ الوقت عند المتصوفة هو الحوادث المتوهم والمرتبط حصوله بالحدوث المتحقق . فعندما يقول المرء وساكون في

رأس الشهر والإثبات متوهم ورأس الشهر حادث متحقق . وشكلت وحدة المتوهم والمتحقق متدمات تصوراتهم المتنوعة عن الوقت . فهو يتمظهر أحيانا بظهور الوجود العندي . فمن كان بالدنيا فوقته الدنيا و ومن كان بالسرور فوقته السرور وومن كان بالحزن فوقته الحزن . ويتمظهر أحيانا بالزمن . وأوالخاضر فقط . وهي الرؤية التي وضعها المتصوفة في عبارة "الصوفي ابن وقته" . أي كل ما تتحدد قيمته بجوهرية الحال . لهذا قالوا ليس للصوفي ماض ولا مستقبل . ولم يكن ذلك إهمالا للماضي أو تجاهلا للمستقبل . بقدر ما أن الحاضر هو النقطة التي يتقاطع بها الأزلى والأبد وأو الصينة الأكثر وجدانية لحقيقة الآن في السلوك العلمي - العملي . لهذا أيضا قالوا "الوقت كالسيف لينا مسه قاطع حده . فمن لا يئنه سلم و من خاشته اصطم" . وأو "أن الوقت كالجرود يسحقك ولا يمحك" .

١٠. الهية والأنس والصحو والسكر والغيبة والخطور والمحو والإثبات وأحوال في وحدة كل منهما تجسيد خاص للحال . فالهية والأنس حالان أرقى بعد القبض والبسط . وكما لو انتهما يحتويان في ذاتهما ويذللان "حسية" ما قبلهما وبهذا المعنى يشكلان أيضا درجة لما هو أرقى في الأحوال كالصحو والسكر وهكذا دواليك . وعادة ما يعتبر أهل الحقيقة والهية والأنس (بوصفهما حالين في طريق الإرادة) نقص رغم جلالتهما . وذلك بسبب تضمينهما نقص التلويين . أي التعبير في الإرادة لإثباتها (التمكن) . أما الصحو فهو رجوع إلى الإحساس بعد لغبية . في حين أن السكر هو غيبة بوارد قوي . والصحو على حسب السكر . فمن كان سكره بحق كان صحوه بحق . وينطبق ما قيل على ما في وحدة الغيبة والخطور . فالغيبة هي عبارة عن غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق . وهو حال مرتبط أما بالذكر أو بالتفكير وبينما حقيقة الخطور مرهونة بالغيبة . وليس المقصود به سوى خطوره بالحق . بمعنى التغفل العميق في الغيبة . وبالشكل الذي يغيب به كليا بين يدي الحق (الله) . لهذا قالوا "على حسب غيبة المرء عن الحق يكون خطوره بالحق" . أما المحو والإثبات فهما حالان للإرادة في تربيتهما الظاهرية والباطنية بحدود الفناء والبقاء . وهي عملية ينبغي أن تؤدي في نهاية المطاف إلى ما أسماه المتصوفة بالحق . لأن غاية القوم هو أن يحققهم الحق بحيث لا يبقى لهم أثر منم فيهم . وثم لا يردهم إليهم إلا بعد مما محققهم عنهم أي رجوع الأنا الخالصة لذاتها بعد مرورها بتربية الإرادة واستوائها بالحق (الحقيقة) .

١١ سوف أتناول هذه القضية في فصول لاحقة وبالأخص في "روح الكلمة وكلمة الروح" في التصوف . وذلك نظرا لارتباط التجربة الصوفية بتعبيرها اللغوي . فالسماع ليس مجرد استماع إلى الكلمة من أجل اشتارة الوجد و بل والصيغة التي تستجيب في رمزيته إلى الرؤية الصوفية في حدها . أما في بيانها فأنها تتجاوب مع إدراك قيمة الكلمة في نسج حقائق الفكر . وهو الأمر الذي يخلق عالم الصوفية الخاص في استماعهم للحقائق في الكلام واستمتاعهم المتواجد بها . فالحقيقة بالنسبة للمتصوفة . وهي ليس مجموع المعارف المكتنزة في كتب التاريخ والمنطق وبل حصيلة التجارب المكثفة في أنعام العلم والعمل وأو المرجعيات المكتنزة في برزخ الشفافة وأصولها .

١٢ إجابة سهل التستري هي لسان حاله . فقد كانت أجابته الأولى لغلبة حاله . وحالما تنبه إلى ماهية السؤال وعلم بأن السائل لم يفهم مقصده في أجابته الأولى وغير الكلمات وأبقى على المضمون . إذ لا تعني كلماته " ما لك ولها (الأجسام) ودع ما فيها لها سوى إمكانية عمارة البيت وخرابه لساكنه . وبحيث فهم الأول من كلامه القوت وويقي سهل على حقيقة أجابته . بمعنى إن الله هو الذي يسكن الأجسام وبه تقوم . فهو معترفا ومخزبها . إذ ليس إلا هو!

١٢ مثال ذلك النادرة المروية عن الجنيد (أحد تلامذة المحاسبي وأصحابه) في دخوله يوماً على أستاذه السري السقطي . ووبين يديه رجلاً قد غشي عليه . وعندما سأله الجنيد عما حدث للرجل وأجاب :

- سمع آية من القرآن فنشي عليه .

- أقرأ عليه تلك الآية بعينها!

وعندما قرأها السقطي أفاق الرجل . عندها استفسر السقطي من أين عرف ذلك وأجاب الجنيد

- رأيت يعقوب كان عماء من أجل مخلوق ويمخلوق ابصر . ولو كان عماء من أجل الحق ما ابصر بمخلوق .

ولم يقصد هو بذلك وضع أحدهما فوق الآخر وبقدر ما أنه كشف عن الحقيقة القائلة بأن لكل فعل أثره وعلاجه

فيه . وهي الحكمة المتأتمية من تأمل الواقع . وقد سبق للشعر الجاهلي وعلى سبيل المثال إن عبر عنها :

وكأس شربت على لذة وأخرى تداويت منها بها

غير إن الجنيد حاول وضما في الإطار الذي يمكنه أن يكشف عن أن لكل فعل أثره ولكل اثر مقاييسه في الروح

والجسد .

١٤ تكمن في آراء ابن عربي هذه بطاقة الانتظام المعقول للتعددية والوحدة الضرورية في نسبها للتوازن في

الوجود (كما في ذلك الاجتماعي والسياسي) . وهي فكرة تستمد مقوماتها لا من متطلبات الوعي السياسي

المعاصر . وبل من منظومة ابن عربي نفسه . فهو يتكلم عن الشريعة باعتبارها السنة الصالحة . وأيدها في

تموذجها الإلهي (السنة الظاهرة التي جاءت بها الرسل من الله) و"السنن التي ابتدعت على طريق التقربة لله"

بصفة أخرى وأنه وضع ما أسماه بالسنة النبوية والسنة الحكمية (غير النبوية) في تيار الشريعة باعتبارها

مجموع السنن الصالحة . فالشريعة الحكمية (العقلية والالنبوية والوضعية) هي شريعة الفطرة وضعتها الحكماء

لتتبع أسباب الخير بالهام من الله من حيث لا يشعرون للخير العام . وأن مبنى نواياهم هو بقاء الصلاح في

هذه الدار . أما السياسة النبوية فأنها من الفيض الإلهي . وأصولها (النبوت) واحد . وواختلاف الأحكام فيها

راجع للزمان والحال . وإن سبب وضعها طلب صلاح العالم ومعرفة ما جهل مما لا يقبله العقل ولا يستقبل به .

١٥ وهي فكرة عممت التجارب الثقافية لعالم الإسلام (والعالم اجمع) . أنها رفعت إلى مصاف البديهة الفكرة القائلة

بإستحالة بلوغ الشريعة والكمال لمن لا تقيده الحقيقة وو لا وسيلة لتحقيقها دون تجارب الثقافة الخاصة . وإلا

فمجرد تقليد أجوف وأوهام لا قيمة لها .

١٦ يصعب الفصل بين الثقافة وتراث الحق ووذلك لافتراض كل منهما وجود الآخر . مع أن لكل منهما منطقته

الخاص . وإذا كان التصوف هو الممثل النموذجي لمنطق الحق وفألأنه حاول تمثيل الحق العام بالشكل الذي يجعله

جزءاً من الحقيقة . أي أنه حاول تمثل النتائج العام للثقافة وغربلتها في مضافة روحه الأخلاقية المصنعة من أسلاك

المطلق الأخلاقي . من هنا تلقائية صيرورته الخلافة حتى في أشد تجلياتها "المنفرة" ووجعالية أفكاره وحتى

في أشد أشكالها "قباحة" ووجلال أفعال حتى في أشد أشكالها "سفالة" .

١٧ لكل صوفي ترتيبه الخاص للمقامات بين التوبة والنفاء في الحق . إذ ليس ترتيبها سوى "ترتيب" تجربته في

مقاماتها . ذلك يعني أن الترتيب "الدرسي" في الكتابات الشهيرة للصوفية ما هو إلا ترتيب وتعميم تجارب

التصوف لا خصوصيتها عند شيوخه .

١٨ المقصود بعين الجمع في عرف التصوف هو "الاستهلاك بالكلية" والنفاء التام عما سوى الحق . أي بلوغ الحال الذي

يذلل معالم التفرقة في مسار الصوفي نحو غاياته . فالجمع هو تذليل تام لتجزئة عوالم الروح . ولأنه يفترض في

كلياته استهلاك الأنا في الحق وبلوغ حقيقتها في توحيد همته وتسوية إرادتها . ذلك يعني أن جدلية التفرقة

والجمع هي التهذيب الذاتي للروح الأخلاقي - المعرفي في مجرى الاحتكاك المباشر وغير المباشر بمَن الحق والامتثال الكلي تحت حركته الدائمة . أما الفرق فهو افتراق الأنا وتجزئتها في عوالم الوجود المتنوعة . وومن ثم افتراقها عن حقها وحقيقتها . وليس افتراقها سوى نسبة قيامها بذاتها لا بالحق . وهي درجة ضرورية في السير نحو الحق .

١٩ يُقَالُ التصوف الحقيقة القائلة بأن من الصعب حذ الحياة بشيء ما غير الحياة نفسها . ووراء حيلة الحاصل هذه تنوع لا يحصى ومصادر لا تنتهي . وفيما لو جرى تطبيق هذه الحقيقة على تجارب الشيوخ فمن الممكن القول و بأن طريق الشيخ منظومة بحد ذاته . والتعبير عنها يتباين بفعل تباين مستويات وطرق تجاربهم . فمنهم من غُبر عنها شعرا والأخر نثرا . ومنهم من وضعها في السلوك والطريقة . والحكم والمأثورات . والرسائل والمؤلفات . ومنهم من وضعها في سطح العبارة ومنهم من نظمها في منظومات فكرية . ففي الشعر (الخلاج وابن الفارض وأمثالهم) وفي النثر (النقري وأمثاله) وفي السلوك عند الجميع ومن "أجمع" الصوفية في رسائلهم وطبقاتهم على نمودجيتهم في السلوك (كإبراهيم بن أدهم ومعروف الكرخي والسري السقطي وبشر الحافي وذو النون المصري وشقيق البلخي وحاتم الأسم وبني تراب النخشي وحمدون القصار وروم وعمرو بن عثمان وشاه الكرمانلي وأبي سعيد الخراز والجريدي وابن عطاء الأدي والحواص وأمثالهم) وفي الطريقة (الجيلاني والسهوردي والشاذلي والنقشبندى وأمثالهم) وفي الحكم والمأثورات (البساطمي والجنيد وابن عطاء السكندري وأمثالهم) وفي الرسائل (الكلاباذي والطوسي والقشيري) وفي الطبقات (السلمي والأصفهاني والشعراني وأمثالهم) وفي الكتابات المتخصصة (سهل التستري ومحمد بن عبد الله الخراز وابن خبيق الانطاكي ويحيى بن معاذ الرازي وأبي بكر الوراق وابن مسرة وابن سبعين والبوئي وأمثالهم) أما النظم الفكرية الكبرى فقد تراكمت تاريخيا في تجميعها تجارب التصوف ووجدت انعكاسها النمودجي والكبير في كتابات (المحاسبي والحكيم الترمذي وأبي طالب المكي والغزالي والسهوردي المقتول وابن عربي وأمثالهم) .

٢٠ اكتفى هنا بتحليل تجارب البساطمي والجنيد . وباعتبارهما نمودجين "متفادين" في وحدة الكل الصوفي و يعكسان في فردانيتهما نمودج الواحد الحق . والحقيقة في عنفها وثورتها . وغلوها وتهورها . وهدونها ومسالمتها . واعتدالها والنضباطها . وتجدر الإشارة هنا إلى أن المقصود بالتهور والغلو هو تحرر الذات وثورتها على نفسها أولا وقبل كل شيء . وباعتباره أسلوب تجسيد الحقيقة . فالتحور والثورة ينبعان من الحقيقة . والحقيقة هي الكل القادر على التجلي بصيغ لا تحصى .

٢١ إن صيرورة الولاية الصوفية هي أحد النماذج الرفيعة لشخصية المبادئ المتسامية في الأفراد والجماعة من خلال مطابقة الأرواح المبدعة مع "العقول الفعالة" للثقافة . فالولاية الصوفية هي صيغة الولاء الفردية والمتسامية للحقيقة .

٢٢ لكل ثقافة إسرؤها الخاص بها . وباعتباره الصيغة المتسامية لغاياتها العملية . وقد أبدعت الثقافة الإسلامية على نمودج توحيدها واعتدالها الصيغة المتسامية للإسراء المادي والمعنوي (النبي) حيث حولت إسرء النبي إلى إسرء . وجودها التاريخي . وقدمت للجميع نماذجا مثلى في الفلسفة والكلام والتصوف والأدب والفقه والسياسة لمحاكاةها . وأعطت للجميع إمكانية التغلغل في الماضي والمستقبل وتوليفها في الإبداع المباشر .

٢٣ تمثل التصوف في مساره التاريخي أحد النماذج التي أبدعتها الثقافة الإسلامية (بالنسبة للمعريدين) عن أسماء الله الحسنى . وجسدها بصيغ يصعب حصرها . ولكنها صبت جميعا في ردف عوالم الروح المبدع . واكتفى هنا بتحليل نمودجين . الأول هو استنطاق كلمة الروح في مثال الإخلاص عند التستري . والثاني استنطاق روح

الكلمة في المواقف عند التفري . ففي تجربة كل صوفي نموذج للتعبير عن أسرارهِ وومثال للحقيقة المطلقة لسيرهم جميعا في طريق الحق .

٢٤ يوصلنا جمع وتدقيق آراء التستري إلى إقراره بسبع مقامات هي التوبة والزهد والفقر والصبر والخوف (والرجاء) والتوكل والمحبة . غير أن ذلك يبقى فرضية لها معناها الرمزي المتمثل في أن ارتقاء النفس يستلزم بالضرورة و كما في كل إبداع حق وإرادة النفي الدائم من أجل بلوغ الحقائق . وهذه الحقائق بدورها ليست إلا التجلي الأمل للإبداع .

٢٥ تروي الكتب الصوفية كيف كان التستري يكثر النظر إلى صلاة خاله محمد بن سوار والذي اضطرب مرة لأن يقول له : تغفلت قلبي عن الصلاة! . ثم استفسر منه أن كان يذكر الله الذي خلقه . فتناسل التستري عن كيفية ذكره . وعندما قال له خاله "قل بقلبك عند قلبك في ثيابك ثلاث مرات من غير أن تحرك لسانك والله معي والله ناظر إلي والله شاهدي" . فإذا سهل يردد ذلك ليال . وثم اخذ خاله يزيد بها إلى سبع ثم إلى إحدى عشر مرة . وبعد مرور سنة . وقال له خاله "احفظ ما علمتكم و دم عليه إلى أن تدخل القبر . وفاته ينفعك في الدنيا والآخرة" . واستمر على ذلك إلى أن قال له خاله بعد سنتين "يا سهل من كان الله معه . وناظر إليه وشاهده أيعصيه ؟ أذن إياك والمصيبة! عندها اخذ بالخلوة وحفظ القرآن والصوم وهو ابن ست سنوات . وإلى أن شاهد للمرة الأولى سجود قلبه . وهو في عمر ناهز الثالثة عشرة . وبحث وقتها عمن يفسر له ذلك إلى أن عثر عليه في عبادان عند الشيخ ابن حبيب العباداني في أجابته الشهيرة عن أن المقصود بذلك هو سجود القلب إلى الأبد . وشكل ذلك مقدمة سلوكه الخاص في تربية الإرادة المبنية وكما يقول الغزالي وعلى مذهب البصريين بتضعيف النفس بالجوع وكسر الشهوات . فقد كان يقاتل في بدايته بورق النبق ثم أكل دقاق التين (الذي استمر عليه ثلاث سنين) . ثم ترقى إلى أن أصبح قوته . وكما يقول عن نفسه . وفي كل سنة ثلاثة دراهم . ويأخذ بدرهم دهباً ويدهم دقيق الأرز و بدرهم سمناً ويخلط الجميع ويصنع ثلاثمائة وستين كرة . و يأخذ في كل ليلة كرة "يفطر عليها" . ثم جعل قوته بعد ذلك خبز الشعير يفطر عند السحر على أوقية كل ليلة بدون ملح وادأ . ثم اخذ يفطر كل ثلاث ليال مرة واحدة . و ثم كل خمسة ثم كل سبعة ثم كل خمس وعشرين . واستمر على ذلك عشرين سنة . ثم ساق في الأرض سنين ورجع بعدها إلى تستر . وهي الحصيلة التي وضعها في طريقته القائلة بأن ذرة من أعمال القلوب (مثل الصبر والتوكل والرضا) أفضل من أمثال الجبال من أعمال الجوارح . وكما في قوله : "علل الأجسام رحمة وعلل القلوب عقوبة" وجعل منها شعاره القائل "الأصل الذي أدعو إليه قلبي : اتقوا يوماً لا ليلة بعده ووموتاً لا حياة بعده!

٢٦ لقد نسقت وسلسلت العبارات المنسوبة للتستري بالشكل الذي يستجيب منطقياً لتجانس الفكرة . وإذا كانت العبارات السابقة من جمع ابن عربي . وفان الغزالي أورد بها بالشكل التالي "للألوهية سر لو انكشف لبطلت النبوات . وللنبوات سر لو انكشف لبطل العلم . وللعلم سر لو انكشف لبطلت الأحكام" . وفسرها بالشكل الذي يستجيب للمهمات العملية والنظرية لمنظومته الفكرية . وبالأخص تأويل فكرة إنشاء السر . وطالب بأن يفهم كلام التستري "على ما يقدر لا على ما يوجد" . وقرن انكشاف السر بكلمة "لو" . أي انه تناولها في إطار "تحييده" . ولعل العوام فيما لا يعنيهها . وهي فكرة لها قيمتها العملية والأخلاقية وقدرتها على تحييد الخلافات المتعلقة بالأمور التي لا شأن للعوام بها مثل قضايا الإلهيات وما وراء الطبيعة وما شابه ذلك . وقد أعطى ذلك لآراء التستري معنى يخدم جمع الهموم العملية وتوحيد الجماعة . أما ابن عربي فقد فسرها ضمن إطار رؤيته عن علاقة الظهور والذوال . انه نظر إلى "لو ظهر" بمعنى "لو زال" . ووضع هذا التأويل اللغوي في

نظراته إلى ماهية الربوبية والألوهية . فالألوهية هي مرتبة للذات لا يستحقها إلا الله . والمألود يطلبها وهي تطلبه . وبينما الذات (الإلهية) غنية عن ذلك . وبالتالي "لو ظهر" (أوزال) هذا السّر الرابط لبطلت الألوهية وبوصفها درجة أو مرتبة . ولم يبطل كمال الذات . (أي بقاء الله معزولا عن العالم) . وينطبق هذا على سرّ الربوبية . فالكون مرتبط . وبالله ارتباطا لا انفكاك عنه . وكما يقول ابن عربي . ولو تجلّى لإنسان هذا الارتباط وعرف من هذا التجلي وجوبه . ووانه لا يثبت لمطلوبه (وهو الحق) هذه الرتبة ألا به وانه سرّها . والذي لو بطل لبطلت الربوبية . وكذلك الحال بالنسبة للنبوة . بمعنى أن بطلانها متعلق ببطلان سرّها . إذ لو ظهر سرّ الحق بطل الاختصاص وبما أن النبوة اختصاص (ببعض دون آخر) ولهذا تبطل النبوة ببطلان هذا الاختصاص .

٢٧ تجربة الإخلاص عند التسستري هي أولا وقبل كل شيء تجربة الروح المبدع . لأنها تقبر في معايير عن المواقف الفردية المتراكمة في طريق الإخلاص للحقيقة . من هنا "حصانتها" الثقافية وروايتها العلمية . وبفضل تكتيها المعنى الحرّ في حكمة الانتماء للكلّ الثقافي (الإسلامي) . من هنا اقتطافها ابد المعاني وأكثرها خيالا من الكلّ الثقافي ورببتها في سلسلة التوكيد الدائم على أن المعرفة (الحقّة) تثبت بذاتها . كما هو الحال وعلى سبيل المثال في قوله "علامة حب الله حب القرآن . وعلامة حب القرآن حب النبي . وعلامة حب النبي حب السنّة . وعلامة حب السنّة حب الآخرة . وعلامة حب الآخرة بنفّس الدنيا . وعلامة بنفّس الدنيا أن لا يأخذ منها إلا زادا ويلغة للآخرة" . لقد كشف في موقفه هذا عن أن معنى الثبات بالذات هو التلقائية الحية للمواقف . والتي يستحيل بناء منطقها الحقيقي خارج "آلية" الثقافة ومعاناة إشكالياتها ومثلها الكبرى .

المحتويات

7	المقدمة
11	الكتاب الأول: بذل الروح
13	الباب الأول : تفاؤل الوحدة المغربية بين الشيخ والمريد
15	الفصل الأول : الإرادة الصوفية - نهوض القلب في طلب الحق
37	الفصل الثاني : المريد - الأنا الحفية للسمو الروحي
51	الفصل الثالث : الشيخ - الاستظهار الحق للحق
81	الباب الثاني : أدب السلوك الصوفي ونظم الروح
83	الفصل الأول : أدب السلوك الصوفي - أدب الروح
95	الفصل الثاني : أدب الشريعة والطريقة
109	الفصل الثالث : روح الأدب أو أدب الحقيقة
127	الباب الثالث : الكينونة الإنسانية للوجود الحق
129	الفصل الأول : النحت الروحي لحقائق الكل الأخلاق
145	الفصل الثاني : فردانية المعرفة ووحداية العارف
159	الفصل الثالث : النموذج اللامتناهي والنموذجية المتناهية
171	الكتاب الثاني: فلسفة الإبداع

173	الباب الرابع : الحكمة المتسامية للانتماء والإبداع
175	الفصل الأول : حكمة الروح الصوفي
197	الفصل الثاني : الانتماء والإبداع في الروح الصوفي
217	الباب الخامس : التجربة الصوفية وصيرورة الروح المبدع
219	الفصل الأول : التجربة الصوفية - تجربة المطلق الإسلامي
239	الفصل الثاني : صيرورة الروح المبدع - تجربة الفناء في الحق
261	الفصل الثالث : استظهار الروح المبدع - تجربة البقاء في الحقيقة
271	أ . البسطامي : الاستظهار الغالي للحقيقة
287	ب . الجنيد : الاستظهار المعتدل للحقيقة .
305	الباب السادس : كلمة الروح وروح الكلمة
307	الفصل الأول : السر - اللغز والمعنى في الإبداع الصوفي
315	أ . التستري : استنطاق السرّ في الإخلاص
329	ب . النفري : نثر السرّ في المواقف
345	الفصل الثاني : السماء لحقائق المطلق - لعبة الوجدان والحقيقة
363	أ . الحلّاج : وجد الانفراد في الحق
385	ب . الشبلي : الوجدان وحقائق الآن
395	الباب السابع : لسان الحال - صوت الحقيقة الصوفية وإبداعها الحر
397	الفصل الأول : لسان الحال - صوت الحقيقة ورنين روحها المبدع
407	الفصل الثاني : من الحرف إلى العبارة - تضاريس الإبداع الحر
407	أ . الحرف : اعوجاج الخطوط واستقامة الروح .
415	ب . الكلمة - نطق القلب و منطق الثقافة
425	ج . العبارة : وحدة البيان والبرهان والعرفان
437	الفصل الثالث : النادرة الصوفية - رمزية الخيال المبدع